ESTUDIOS ECLESIASTICOS

REVISTA TRIMESTRAL DE INVESTIGACIÓN E INFORMACIÓN TEOLÓGICA, PUBLICADA POR LAS FACULTADES DE TEOLOGÍA DE LA COMPAÑÍA DE JESÚS EN ESPAÑA

JULIO - SEPTIEMBRE

N.º 122 VOL. 31

1 9 5 7

SUMARIO

Págs.

LEAL, JUAN, *Forma, historicidad y exegesis de las sentencias evangélicas.* 267
SOTOMAYOR, MANUEL, *El Patriarca Becos, según Jorge Paquimeres...* ... 327

CRONICA

BARTINA, SEBASTIÁN, *Congreso Bíblico de Estrasburgo (Agosto-septiembre, 1956)* ... 359

BIBLIOGRAFIA

LIBROS: Moreau, E., *Histoire de l'Eglise en Belgique,* 4 tomos y tomo complementario.—Mori, E. G., *Il motivo della fede de Gaetano a Suarez.*—Muñoz, V., *Zumel y el Molinismo.*—Krebs, E., *El más allá.* Trad. española.—Dander, F., *De Sacramentis,* 2.°, *Paenitentia et Unctio, Ordo, Matrimonium, Sacramentalia.*—Escribano, E., *Diálogos sobre la Vida Eterna.*—Bujanda, J., *Angeles, demonios, magos... y teología católica.*—Dossin, A., *Las parábolas del Reino.*—De Vries, J., *Crítica,* ed. 2.ª—Franco, R., *El final del Reino de Cristo en Tertuliano.*—Hortelano, A., *La Virgen y el mundo moderno.*—Arnáiz, E., *Virginia, la princesa mártir.*—Schurhammer, G., *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit,* I *Europa.*—Iparraguirre, I., *Historia de los Ejercicios de San Ignacio,* II.—Fernández de Retana, L., *Doña Juana de Austria.*—Martínez, L. M.ª, *La intimidad con Jesús.*—Vergara, J. G., *La Maternidad Espiritual de María en el Magisterio de Sumos Pontífices.*—Locht, P. de, *Ne les retirez pas du monde.*—Alfonso M.ª de Ligorio, San, *Instrucción al pueblo, acerca de los mandamientos y los sacramentos.* Trad.—Juan Crisóstomo, San, *Obras,* I, II, *Homilías sobre San Mateo.*—Castro Mayer, A. de, *Carta Pastoral sobre problemas del apostolado moderno.*—Adro Xavier, *Temple Ignaciano. Perfil psicológico del P. Pro,* 2.ª ed.—Adams, E. L., *Sinfonía Negra.*—Besalduch, S. M.ª, *Púlpito de la Virgen del Carmen,* 2.ª ed. ... 377

LIBROS RECIBIDOS ... 398

REDACCION Y ADMINISTRACION

CONSEJO DE REDACCIÓN.—*José Sagüés, S. I.,* de la Facultad de Oña (Burgos).—*Joaquín Salaverri, S. I.,* de la Universidad Pontificia de Comillas (Santander).—*Juan Leal, S. I.,* de la Facultad de Granada.—*José M.ª Dalmau, S. I.,* de la Facultad de S. Cugat del Vallés (Barcelona).

SECRETARIO DE REDACCIÓN.—Revistas de cambio, libros para recensión: *Manuel Quera, S. I.*—Pablo Aranda, 3, Madrid (6).

LOS PRECIOS DE SUSCRIPCION PARA EL AÑO 1957 SON:

España ...	119 ptas.
Extranjero ...	150 »
Número suelto ...	35 »
Número atrasado ...	40 »

ADMINISTRACION: Suscripciones, pagos, giros, pedidos, devoluciones, publicidad: EDICIONES FAX.—Zurbano, 80.—Apartado 8001.—Madrid.

Talleres Gráficos Jura.—San Lorenzo, 11.—Madrid

Forma, historicidad y exegesis de las sentencias evangélicas

I. Literatura gnómica: *Grecia, Babilonia, Egipto, Israel, España.*

La literatura gnómica es característica de la antigüedad. Abunda en los pueblos antiguos de oriente y se encuentra también en los clásicos de Grecia y Roma. La sabiduría se encierra en este género: proposiciones cortas en las cuales el sabio, hombre de edad y de gobierno, expresa el fruto de su experiencia y de su madurez espiritual. Los griegos llamaban *gnomai* lo que los hebreos decían *meschalin*. El término griego es más intelectual y el hebreo más sensible e imaginativo. El gusto por las sentencias religiosas y morales es de todos los pueblos. Aristóteles estudió estos *aforismos* (*gnômai*) en su Retórica (II, 21) y Quintiliano los llamó *sentencias* (propiamente «*juicios*»), porque se asemejan a las resoluciones de las asambleas públicas (VIII, 5, 3). Son proposiciones breves, generalmente en forma rimada, que se aprenden de memoria, se coleccionan y se ordenan alfabéticamente para facilitar la consulta. El cultivo de la sentencia dió lugar a ciertos juegos de sociedad y muy populares en los mismos banquetes de la antigua Hélade [1].

Entre los griegos *el género gnómico* se confundía *con el elegíaco*. El poeta hacía de orador y de filósofo, excitando los sentimientos patrióticos y guerreros, juzgando sobre la vida, sus alegrías y sus penas. Muchos de los poemas elegíacos llevan en Grecia el título de *Exhortaciones*. Solón compuso uno que llamó: *Exhortación a sí mismo*.

La elegía se hizo sentenciosa, gnómica por su tono grave y serio, por su sentido práctico y su afán de moralizar. En el período que va desde Calinos (Sig. VII a. X.) hasta Teognis (Sig. VI a. X.) se advierte en la literatura griega un esfuerzo grande de reflexión, se codi-

[1] Curtius, E. R., *Literatura europea y Edad Media latina* (trad. de *Alatorre*), México-Buenos Aires 1955, 2 tomos. Tomo I, p. 92.

fican las ideas recibidas, se formulan las reglas instructivas sugeridas por la observación y se elevan a la categoría de leyes. Es la época de los *Siete Sabios,* a quienes la tradición atribuye el tesoro de los más viejos proverbios griegos. La poesía gnómica pretente gobernar los ánimos. Reflexiona sobre el bien y el mal, sobre el fin de la vida y da lecciones, que encierra en fórmulas breves y profundas. Los llamados *gnomos.* Con Focilides (Sig. VI a. X.) la elegía se convierte en poesía gnómica, que florece principalmente a fines del siglo VII y durante todo el siglo VI antes de Cristo.

Aunque hay vestigios de poesía gnómica en Homero y en Hesiodo, sus más ilustres representantes fueron Solón, Teognis y Focilides.

El género gnómico en Grecia siguió en los coros de las tragedias y comedias y en los compiladores del Imperio [2].

El gnomo como forma literaria es muy anterior a los griegos. Se encuentra en todas las literaturas antiguas de Persia, Arabia, India, Babilonia y Egipto. La sabiduría de los pueblos más antiguos encontró su molde adecuado en la sentencia corta y de relieve. El género sapiencial está íntimamente unido con el gnómico. Los maestros dictaban a los discípulos sentencias y máximas cortas, fáciles de transcribir y de retener. Por esto la sabiduría de los pueblos más antiguos nos ha llegado a nosotros bajo la forma de trabajos escolares redactados en papiros y en las modestas ostracas de las escuelas. Las máximas se repetían de generación en generación, sin que el maestro se atreviera nunca a variarlas. Sus autores habían sido hombres grandes, reyes, funcionarios ilustres, padres prudentísimos, ancianos venerables. El sabio tenía que haber vivido mucho, haber reinado felizmente. Por esto el optimismo es una de las notas señaladas en el contenido de las máximas sapienciales.

Babilonia cultivó la sabiduría, como todos los pueblos antiguos, pero los documentos escritos que han llegado hasta nosotros son menos numerosos que los de Egipto [3].

Egipto fué siempre el pueblo sabio por antonomasia. Los mismos griegos se ufanaban de haber sido discípulos suyos. Los libros sapienciales egipcios forman un género literario bien definido, que ha influído bastante en la literatura sapiencial y gnómica de los demás pueblos, aunque se ha exagerado mucho su influjo en la literatura bíblica [4].

---

[2] CROISET, A., *Histoire de la Littérature grecque,* tomo II, París 1914, pp. 90-173.

[3] DUESBERG, H., *Les Scribes inspirés,* I, París 1938, pp. 68-72; DIJK, J. J. A. VAN, *La sagesse sumero-accadienne. Recherches sur les genres littéraires des textes sapientiaux avec choix de textes,* Leiden 1953; cf. EstBibl 14 (1955) 342.

[4] Cf. DUESBERG, o. c. pp. 21-68; DRUBBEL, A., *Le conflict entre la Sagesse religieuse et la Sagesse profane:* Bibl 17 (1936) 45-70, 407-428; LAM-

En Israel la más antigua sabiduría se centra en el conocimiento de los dichos de los sabios, al igual que en los otros pueblos antiguos. Los primeros libros históricos nos han conservado diversos dichos (Iudith 8, 8-15; 14, 18; 1 Sam 10, 12), que se entreveran con otros tantos proverbios (1 Reg 24, 14; 2 Reg 12, 1-16). En el reinado de Salomón se multiplican los sabios y el rey sobresale entre todos. Pronunció 3.000 parábolas o sentencias (maschal) y sus cantos fueron 1.005. De todos los pueblos venían a oír la sabiduría de Salomón (3 Reg 4, 11-14).

El iniciador de la literatura sapiencial en Israel fué Salomón. Reviste la forma de odas, de cantos, de proverbios y de epigramas en los mismos libros históricos. Muchos de los salmos son verdaderas composiciones sapienciales. Los profetas se sirven de esta forma literaria, sobre todo en sus exhortaciones. Cada vez se va especificando más hasta cuajar en las composiciones de conjunto que las caracterizan: Los Proverbios, Job, el Eclesiastés, el Eclesiástico y la Sabiduría.

La literatura sapiencial reviste una forma muy variada. Mezcla de prosa y de poesía. Su forma más antigua es *la gnómica* o proverbial, que en frase cortada y relevante por sus imágenes propone la doctrina moral y práctica:

> «Agua fresca en la boca del sediento
> Es la buena nueva que viene de lejanas tierras» (Prov 25, 25).

Los Proverbios y el Eclesiástico se pueden considerar como dos poemas de forma gnómica. Al género gnómico se opone el discursivo, que sigue el libro de Job y, a veces, también el Eclesiastés y la Sabiduría [5].

La poesía didáctica y paramiológica abunda mucho en la Biblia [6], pero tiene sus libros propios, que son los Sapienciales. Los tipos utilizados son *la sentencia* o el proverbio, en forma de obser-

---

BERT, G., *De fontibus aegyptiacis librorum sapientialium:* VerDom 11 (1931) 121-128; CAUSSE, A., *Sagesse égyptienne et sagesse juive:* RevHistPhRel 9 (1929) 149-169.

[5] Cf. ROHDE, M. A., *De veterum poetarum sapientia gnomica, hebraeorum in primis et graecorum,* Hauniae 1800; BOIS, H., *La poésie gnomique chez les Hébreux et chez les Grecs: Salomon et Théognis,* Toulouse 1886; LOWTH, R., *De sacra poesi Hebraeorum praelectiones,* Lipsiae 1815; GARCÍA BLANCO, A., *Análisis filosófico de la escritura y lengua hebrea,* Madrid 1848; parte II; BENTZEN, A., *Introduction to the Old Testament,* Copenhagen 1948, v. I, pp. 119-202; RENARD, H., *Introduction Générale aux livres sapientiaux,* París 1946 (*Biblia* de Pirot-Clamer, v. VI); HOEPFL-MILLER-METZINGER, *Introductio specialis in V. T.,* 5.ª, Romae 1946, pp. 255-272; EISSFELDT, O., *Einleitung in das A. T.,* Tübingen 1934, pp. 88-94.

[6] Cf. MILLAS, J., *La poesía hebraico española,* Madrid, 2.ª ed., 1948, p. 4.

vación o exhortación, *el enigma* (*hidah*), la *parábola* y *la alegoría*. El nombre común a todos estos tipos es el *maschal* [7].

Con todo, la unidad básica de la literatura sapiencial es *la sentencia*, que generalmente se expresa en un sólo dístico construído según las leyes del paralelismo. El proverbio de la literatura sapiencial no pertenece a la poesía popular. Es una obra de arte y de sabios. Las colecciones, sin embargo, han salvado la vida de muchos proverbios populares [8].

Los sabios son maestros de la vida, del camino (*dérek*). Su enseñanza era generalmente oral. Esto es lo que recuerda la vieja fórmula: «oye, hijo mío» (Prov 1, 8; 4, 1; Eccli 3, 1).

La literatura gnómica-sapiencial contribuyó mucho al desarrollo del paralelismo sinónimo y antitético, al empleo de la parábola y de la comparación.

Las diversas sentencias no necesitan unión lógica. Su unión muchas veces es la que le dan los recursos del estilo oral, del arte mnemotécnico. Por esto se encuentran muchas sentencias que empiezan por la misma palabra [9].

La literatura gnómica antigua, a través de Grecia y de la Biblia, influyó notablemente en toda la Edad Media. En la Edad Media y todavía en el siglo XVI los autores, lo mismo que en el Oriente antiguo, eran autoridades científicas. La medicina se aprendía por Galeno, la historia por Orosio. Los autores antiguos eran fuente de conocimiento y tesoro de sabiduría. Las sentencias de la Biblia y de los poetas clásicos se coleccionaban y aprendían de memoria. Ovidio era muy estimado, porque abundaba en flores de sentencias. Se nos han conservado colecciones medievales de sentencias ordenadas alfabéticamente. El libro de Jacob Werner ofrece al lector moderno el tesoro de refranes y aforismos latinos de la Edad Media [10].

Lo mismo que las sentencias edificaron en la Edad Media los casos ejemplares de virtudes humanas (*exempla*), que se leían en los autores antiguos. *Exemplum* (*parádeigma*) es término de la Retórica antigua, a partir de Aristóteles, y significa «una historia que se inserta a manera de testimonio».

Más tarde, un siglo antes de Cristo, se añade una nueva forma del ejemplo retórico: el personaje ejemplar (*eikon, imago*), es decir,

---

[7] GELIN, A., *Genres littéraires: Cathol.* IV, col. 1840s.

[8] Cf. BENTZEN, A., *Introduction to Old Testament*, Copenhagen 1948, I, pp. 167-169.

[9] Cf. BENTZEN, p. 175.

[10] *Lateinische Sprichwörter und Sunnsprüche des Mittelalters*, Heidelberg 1912. Contiene más de 1.500 aforismos y refranes.

la encarnación de cierta cualidad en una figura: «*Cato ille virtutum viva imago*» [11].

El período culmen de la influencia oriental en España, por lo que toca a la amena literatura, es, sin disputa el siglo XIV, en que crece el número de los judíos cultivadores de la lengua castellana, y uno de ellos, el Rabí D. Sem Tob de Carrión, aclimata en nuestro Parnaso la poesía didáctico-moral, gnómica o sentenciosa. Los «*Consejos et Documentos*» que ofreció al rey D. Pedro de Castilla, es una curiosísima muestra de poesía gnómica, colección de sentencias que «parecen venidas de Bagdad o de Damasco... Esta filosofía moral rudimentaria, especie de sabiduría de los pueblos, juntamente con el apólogo y el cuento, es el legado más positivo que la cultura semítica haya dejado a la nuestra» [12].

II. Terminología gnómica

La literatura gnómica, conforme se ha ido formando en los siglos, tiene su terminología propia, que la distingue de las demás. Vamos brevemente a resumir los términos más usados antes de entrar en el estudio directo de los Evangelios.

A) *Terminología gnómica.*

1. *Sentencia.* Aunque existe en castellano el substantivo *gnomo* y el adjetivo *gnómico,* derivados del griego, se emplean más sus equivalentes derivados del latín, *sentencia* y *sentencioso. Sentencia,* contracción de *sentientia,* la define etimológicamente Quintiliano: «Sententiam veteres, quod animo sensissent, vocaverunt» (8, 5, 1).

Aunque cualquier pensamiento o juicio puede ser una sentencia, el uso reserva el nombre para los pensamientos graves, originales, que iluminan y aprovechan a los demás.

Kleutgen define así la sentencia, como ornamento del lenguaje: «grave, sed simplex de hominum vita in universum effatum» y cita como tal el conocido verso de Horacio:

«Dulce et decorum est pro patria mori.»

---

[11] Cf. Dornseiff, F., *Vorträge der Bibliothek,* Warburg 1924-25, Leipzig 1927, p. 218.

[12] Menéndez Pelayo, M., *Estudios y Discursos de Crítica Histórica y Literaria: Obras Comp.* VI, Madrid 1941, p. 212; *Antología de poetas líricos castellanos:* I. *Obras Compl.* XVII, Madrid 1944, pp. 324-5; González Llubera, J., *The Text and Language of Santob de Carrion's «Proverbios Morales»*: Hispanic Review 8 (1940) 113-24.

La forma de la sentencia puede ser sencilla o doble, según que el pensamiento se proponga en una o en dos proposiciones [13].

Las sentencias bíblicas generalmente adoptan la forma duplicada, a causa del paralelismo:

> «Prepara el caballo para el día del combate,
> pero la victoria es de Yavé» (Prov 21, 31).

2. *El dicho* es también un término general, que coincide con la sentencia. La diferencia está en el origen de la palabra. *El dicho* se toma de la expresión o comunicación del pensamiento y *la sentencia* del contenido, de la concepción o sentimiento.

Sbarbi define así el dicho: «Es aquella expresión sucinta de uso más o menos común, casi siempre doctrinal o sentenciosa, célebre, y, por lo regular, aguda, con novedad en su aplicación, antigüedad en su origen y aprobación en su uso».

El dicho *vulgar* se llama *refrán,* el *sabio, adagio o proverbio.*

En el refrán entran como cualidades distintivas el chiste y la jocosidad. En el adagio, la madurez y la gravedad propias de la moral sentenciosa [14].

Nuestro Rodríguez Marín define así *el refrán:* «Es un dicho *popular* sentencioso y breve de verdad comprobada, generalmente simbólico y expuesto en forma poética, que contiene una regla de conducta u otra cualquiera enseñanza» [15].

Según el ilustre académico el refrán debe distinguirse *del modismo.* El refrán contiene más o menos veladamente una enseñanza; el modismo, no más que un tropo.

En cambio, *el adagio* no se diferencia del refrán sino en la etimología. Refrán viene de *referendo,* y adagio de *ad agendum aptum.* Adagium era entre los latinos lo que es entre nosotros refrán, y expresa el sentido práctico del refrán.

Los refranes tienen una historia secular y universal. Entre todos los pueblos civilizados corren como máximas de conducta muchos adagios bíblicos y evangélicos, en particular:

> «Por el fruto se conoce el árbol» (Mt 7, 16).
> «Lo nuevo tira de lo viejo» (Mt 9, 16).
> «Con la medida que midieres serás medido» (Mc 4, 24).
> «Nadie es profeta en su tierra» (Lc 4, 24).
> «Bueno, bueno, sólo Dios del cielo» (Lc 18, 19).
> «Uno es el que siembra y otro el que siega» (Io 4, 37).

---

[13] *Ars Dicendi,* Taurini 1885, 9.ª, p. 95.

[14] *Monografía sobre los refranes, adagios y proverbios castellanos,* Madrid 1891, p. 13s.

[15] *Más de 21.000 refranes castellanos,* Madrid 1926, pp. XVI-XVIII, XIX, XX, XXIII, XXIV.

También aparecen en los evangelios refranes de tipo meteorológico, que han pasado al español: «Por la tarde arreboles, por la mañana soles». «Arreboles al amanecer, agua al anochecer» (Mt 16, 1-3) [16].

3. *El aforismo* es un término de origen griego (apo-oridsein) y se aplica a toda sentencia lacónica y doctrinal, que presenta en forma sintética lo más importante de alguna materia. Por esto tiene un carácter más culto y científico. Puede usarse como sinónimo de sentencia, regla, principio, axioma o máxima instructiva. Se usa mucho en medicina y así son célebres los aforismos de Hipócrates. Su etimología indica que encierra los justos límites de una verdad, sentencia o proposición.

La máxima coincide con el aforismo. Se puede concretar a los principios o reglas que rigen en una ciencia o arte y adopta la forma de exhortación o consejo, con un estilo breve, sentencioso y reflexivo. Si se refiere a una acción concreta y particular se llama *precepto;* si tiene carácter general, *ley.*

4. *El apotegma* es un dicho breve, sentencioso y *célebre,* generalmente por haberle proferido o escrito un hombre ilustre. Hay colecciones de dichos clásicos, de máximas cristianas. Las sentencias de un autor clásico o de un Santo cristiano con todo rigor se llaman apotegmas.

El apotegma constituye el centro o núcleo de lo que llaman *cría* los preceptistas clásicos. La cría verbal no es más que el desarrollo de una sentencia o dicho ilustre, por ejemplo, aquel de Séneca: «Nulla est honesta avaritia nisi temporis» [17].

En la nomenclatura de Bultmann el apotegma es un dicho o sentencia célebre encuadrada en una narración más o menos corta. La narración del hecho no tiene por fin sino el encuadramiento de la sentencia, facilitar su comprensión. En los evangelios existen esta clase de sentencias breves, densas, semejantes a los dichos de los libros sapienciales del A. T. Los predicadores y propagandistas primeros cristianos han buscado, según Bultmann, su marco histórico y narrativo a la sentencia. Los apotegmas no existen en toda la literatura del N. T., fuera de los Evangelios. En el libro de los Hechos hay discursos, pero no apotegmas.

Lo que Bultmann llama apotegmas, Dibelius llama paradigma o ejemplo. «El sábado por el hombre y no el hombre por el sábado» es una sentencia encuadrada en su narración breve. Un verdadero

---

[16] Id. ib. p. XXVI. Para el concepto de *proverbio* y voces análogas entre los griegos, cf. HAUCK, F., en KITTEL, *Theol. W. zum N. T.,* v. V, col. 852s., en la palabra παροιμία.

[17] KLEUTGEN, *Ars Dicendi,* Taurini 1885, 9.ª, p. 442.

apotegma o paradigma. Podemos decir, pues, que el apotegma o paradigma de estos dos críticos coincide con la *cría* de los clásicos [18].

5. *El epigrama* etimológicamente es lo mismo que *inscripción.* Históricamente es una composición breve, con precisión y agudeza, que expresa un pensamiento principal, por lo común festivo o satírico.

Es obra de literatura y arte, aunque empezó popularmente con los grafitos e inscripciones sepulcrales. Tiene su relacción con el género gnómico, pero es extraño al contenido evangélico [19].

6. *El Maschal hebreo.* Cuando Rodríguez Marín trata de definir el refrán, dice acertadamente que los hebreos lo llamaban *maschal* [20]. Es un término que sale hasta 39 veces en la Biblia, con un sentido amplio, pero generalmente gnómico. Los oráculos de Balaam expresados en imágenes, figuras y comparaciones son un maschal (Núm 23, 4-7.16-18; 24, 4.15). El adagio «del malo, la maldad» es otro maschal (1 Sam 24, 14).

Las 3.000 sentencias o proverbios, que pronunció Salomón, se llaman *meschalim* (3 Reg 4, 32-33).

El libro de los Proverbios lleva por título: *Mischle Schelomo,* que se repite tres veces, al principio de otras tantas colecciones [21].

Las 500 máximas que componen el libro son, por lo menos para los últimos redactores, verdaderos *meschalim.* En dos textos el *maschal* se aplica a una sentencia en forma de comparación:

> «Bamboléanse vacilantes las piernas del cojo.
> Así el *maschal* en boca de necios» (Prov 26, 7).
> «Cual rama de espino que cae en mano de borracho,
> así el maschal en boca de insensatos» (26, 9).

El maschal es propio de sabios, de hombres cargados de sentido y experiencia. El maschal no dice bien en la boca de los necios.

El *maschal* puede ser también una composición más larga, un cántico didáctico, un epigrama, una sátira. Los profetas se sirven de este término para designar los oráculos de Yavé en estilo figurado, comparativo, enigmático.

---

[18] BULTMANN, R., *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* Göttingen 1921, pp. 4-38; DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Tübingen 1919, pp. 15-36; cf. BENOIT, P., *Réflexions sur la «Form-Gesichtliche Methode»*: RevBibl 53 (1946) 481-512.

[19] Cf. CROISET, *Histoire,* II, pp. 166-173.

[20] Discurso sobre los refranes pronunciado ante la Real Academia Sevillana de buenas letras el 8 de dic. de 1895. Abre el libro *Más de 21.000 refranes castellanos,* Madrid 1926, p. XVI. En la transcripción castellana del hebreo seguimos la que adopta el ilustre académico.

[21] Prov 1, 1; 10, 1; 25, 1. En los LXX falta el título de los dos últimos casos, En 1, 1, traducen por *paroimiai.* La Vulgata en los tres casos traduce *parabolae,* aunque en el título general traduce por *proverbia.*

Podemos, pues, decir que *el maschal* tiene un sentido muy amplio y desde luego, corresponde a los términos gnómicos de las demás lenguas. Un maschal es un juicio expresado en forma figurada, comparativa, a veces enigmática, y que pertenece al dominio de la tradición o sabiduría recibida. Su contenido es una lección moral o religiosa fruto del natural ingenio o de la revelación divina. Pertenece al método de la exposición didáctica y concreta propio de la literatura sapiencial y gnómica [22].

III. La forma gnómica

La historia del género gnómico y el breve recorrido de su terminología nos han podido orientar sobre la naturaleza de *la forma* propia de este género.

Bultmann divide en dos clases generales los elementos de la forma gnómica: elementos *constitutivos* y elementos *ornamentales*. Así se revela en los dos libros gnómicos por excelencia del Antiguo Testamento. En el libro de los Proverbios y en el Eclesiástico [23].

Como elementos constitutivos considera Bultmann la forma enunciativa propia del indicativo, la forma interrogativa y la forma exhortativa propia del imperativo o subjuntivo. Cualquier sentencia va siempre expresada en uno de estos tres modos. Nos parece una división insulsa, que vale para cualquier género literario, pues cualquier idea, cualquiera que sea el género literario a que pertenezca, necesita revestirse de una de estas tres formas.

En la forma enunciativa distingue Bultmann máximas, macarismos y conclusiones.

«Donde no hay bueyes, no hay grano» (Prov 14, 4). Es una máxima enunciativa.

> «Scheol y Abbadón ante Yavé.
> ¡Cuánto más los corazones de los hijos de los hombres!» (15, 11).

Es una conclusión de *minori ad maius*. La forma imperativa sirve para los consejos y exhortaciones.

> «Escucha, hijo mío, la instrucción de tu padre,
> Y no desprecies la enseñanza de tu madre,
> pues son corona de gracia para tu cabeza
> y collares para tu cuello» (1, 8s.).

---

[22] Cf. Hermaniuk, M., *La parabole Evangélique*, Bruges-Paris 1947, pp. 62-189; Renard, H., *Introduction gén.*, pp. 7-8; *Le livre des Prov.*, pp. 27-28.

[23] Cf. O. cit., pp. 38-40.

El consejo, en forma de paralelismo sinónimo, se apoya en una razón, expuesta con el relieve que le da la imagen de la corona y del collar.

La forma interrogativa, si es universal y humana, tiene su valor especial en oriente, donde el lenguaje se anima con el calor del corazón. Es forma muy propia del diálogo y de la enseñanza oral.

«¿Acaso puede uno esconder fuego en su seno, sin que sus vestidos se inflamen? ¿O puede uno caminar sobre brasas, sin que sus pies se quemen? Así el que llega a la mujer de su prójimo: no quedará impune ninguno que la toque» (Prov 6, 27-29).

La forma gnómica entra dentro del ámbito poético. Por esto desempeñan en ella grande importancia los elementos *ornamentales*. La sentencia, que es el constitutivo esencial de la forma gnómica, ya se exprese como enunciado, como interrogación o mandato, debe revestir cierto relieve y plasticismo, que sólo le dan los diversos elementos ornamentales del estilo poético y figurado. El paralelismo, que es la ley fundamental de la poesía hebrea, da a la sentencia el flujo y reflujo propio de la meditación. Las imágenes y comparaciones la visten de dignidad y elegancia, al mismo tiempo que facilitan la inteligencia y la retención. Los elementos ornamentales dan relieve al pensamiento y así deleitan y facilitan la didáctica.

Bultmann pone como motivos ornamentales la comparación, la metáfora, la paradoja, la hipérbole, la antítesis y el paralelismo en sus diversas clases [24].

No nos vamos a detener en la exposición y comprobación de estas verdades elementales. Baste su mera enumeración y el recuerdo de cualquiera de las máximas del libro de los Proverbios para ver cuánta importancia tienen en la literatura gnómica. El contenido de la mejor sentencia bíblica o filosófica sin el relieve que le dan las figuras de pensamiento o de lenguaje deja de ser sentencia y se convierte en una proposición vulgar.

«Donde no hay bueyes, no hay grano» (Prov 14, 4). Sin la imagen y el concreto de los bueyes y del grano esta sentencia perdería todo su interés y elegancia, pues su idea se reduciría a una recomendación más del trabajo.

Si ahora resumimos las características del género gnómico en general, tanto de fondo como de forma, podemos concretarlas en los siguientes apartados:

---

[24] O. cit., p. 39.

A) *Características de fondo.*

1.° En toda composición gnómica o simple sentencia la idea debe ser *profunda, grave y original* o, por lo menos, presentarse como tal. Cuando se dice que uno ha pronunciado una *sentencia,* queremos decir que ha dicho algo sobresaliente, que excede lo vulgar y ordinario. De hecho en la literatura gnómica de la Biblia los pensamientos pasan la línea de lo común. El mismo origen de la literatura gnómica exige esta cualidad. Sus autores son hombres sabios, hombres de gobierno y de experiencia. En ella se recoge el saber de las generaciones pasadas para bien de los jóvenes.

Todas las sentencias del libro de los Proverbios se atribuyen a Salomón, porque era el tipo del hombre sabio en Israel. Por lo mismo el libro griego de la Sabiduría o el libro del Eclesiastés se presenta como obra suya. Es una ficción literaria común a los judíos y a todas las literaturas del mundo, que no engañaban a los contemporáneos del autor ni a ninguna persona avisada y que tiene su razón de ser: autorizar con la persona del autor el contenido del libro.

2.° En la composición gnómica y en la simple sentencia puede haber cierta *dificultad y obscuridad,* propia de toda idea que rebasa lo vulgar. Por esto el *maschal* hebreo alterna a veces con el *enigma* [25].

Las sentencias son para ser meditadas. Son como un pozo o una fuente de sabiduría, que no se agota nunca a la primera.

3.° La idea de la sentencia reviste ordinariamente un contenido *universal y transcendente.* La sabiduría del libro de los Proverbios es de ayer y de hoy. Las sentencias de Séneca son romanas y son nuestras.

4.° El fin de la literatura gnómica es esencialmente *práctico;* tiende a abrir a la juventud el camino de la felicidad y del éxito. Por esto también sus autores son hombres prácticos, que han hecho el mismo camino y han triunfado en la vida [26].

B) *Características de forma.*

Siguiendo la preceptiva clásica, podemos distinguir la forma interna de la externa.

La forma interna se refiere al encuadramiento mismo del pensamiento. Es el vestido interior que toca más inmediatamente a la idea.

1.° La idea en la literatura gnómica se presenta ordinariamente

---

[25] Cf. Ps 48 (49), 5. *Maschal* (parabola) alterna con *hidati,* aenigma.
[26] Cf. DUESBERG, I, pp. 74-78.

en *forma binaria o doble,* siguiendo la ley del paralelismo hebreo en sus diversas clases de antítesis, síntesis o progresión.

«El cuerdo ve el peligro y se esconde, pero el necio sigue adelante y la paga» (Prov 22, 3).

2.° La doctrina de la sentencia se suele proponer de un modo *directo y autoritativo.* Con suficiencia de maestro y de sabio. Aunque se puede dar una razón, falta el discurso y el raciocinio propiamente tal. Aristóteles y Crisipo formularon su filosofía en razonamientos cerrados, que se desenvuelven por antecedente y consecuente, por mayor y por menor. Los libros sapienciales hablan en sentencias breves, tajantes y solemnes, propias del genio oriental.

3.° Lo más característico de la forma interna propia del género gnómico es *la concepción figurada,* que le dan las comparaciones y metáforas. De aquí nace la elegancia y nobleza, el relieve propio de la poesía. Baste por muchos ejemplos la descripción que nos hace del perezoso el libro de los Proverbios (24, 30-34):

«Pasé junto al campo del perezoso—y junto a la viña del insensato.—Todo eran cardos y ortigas, que habían cubierto su haz,—y su albarrada estaba destruída.—A su vista me puse a reflexionar,—aquello fué para mí una lección.—Un poco dormir, un poco cabecear,—otro poco mano sobre mano, descansando,—y sobreviene, como correo, la miseria,—y, como ladrón, la indigencia.»

El género gnómico se diferencia del legislativo precisamente bajo este concepto. El lenguaje legislativo y su forma interna y externa es fría, seca. Leyes y preceptos de vida se dan en los libros sapienciales, pero ¡cuánto se diferencian por su forma de las leyes y preceptos que encierran el Levítico o el Deuteronomio!

La forma externa tiene relación directa con el vestido exterior del pensamiento, con las palabras y su combinación variada.

Bajo este punto de vista, la forma gnómica gusta de la concisión y brevedad, de las figuras de dicción, como juego de palabras y aun letras, de la selección y elegancia de los términos. Existen también ciertas fórmulas de reclamo, como «oíd, escuchad, abrid los oídos, el que quiera oír que oiga», propias del estilo vivo y didáctico [27].

IV.—Los dichos de Jesús

Jesús fué hombre grande en obras y *en palabras.* Así lo definieron sus discípulos (Lc 24, 19). S. Pedro había también dicho de él que tenía «*palabras de vida eterna*» (Io 6, 68). El mismo Jesús, com-

---

[27] Cf. Bentzen, o. cit., p. 175.

parándose con Salomón, el hombre proverbialmente sabio en Israel, dijo que él era *más que Salomón* (Mt 12, 42; Lc 11, 31).

Las palabras de Jesús conservadas por la tradición extracanónica son relativamente pocas y de muy pequeña importancia [28]. Una hay citada hasta 70 veces por la antigua literatura cristiana, sobre todo la alejandrina, que corresponde al contenido doctrinal de los evangelios y a la mentalidad y carácter del Señor: «*Sed buenos cambistas, que dejan lo malo y retienen lo bueno*» [29].

Las sentencias encontradas el año 1897 y 1904 en los papiros de Osirrincos (Egipto), dieron mucho que hablar. Hoy consta claramente que estas palabras del Señor dependen de los evangelios canónicos y apócrifos, y no tienen nada que ver con el libro de los discursos del Señor, que menciona Papías [30].

S. Pablo nos ha conservado una sentencia cierta del Señor, que se armoniza muy bien con todo el contenido doctrinal de los Evangelios: «Es más dulce dar que recibir» (Act 20, 35).

Podemos, pues, afirmar que son escasísimas las palabras originales llegadas a nosotros fuera de los Evangelios. Por esto, cuando se quieren estudiar las palabras del Señor, hay necesariamente que acudir a los Evangelios canónicos. Y en ellos tienen tanta importancia las palabras como los hechos. La extensión material de las palabras abarca la mitad del texto sagrado.

Según los cálculos de Thibaut, el porcentaje de las palabras es el siguiente:

	Versos	*Versos-palabras*	*Porcentaje total*
Mt	1070	594	55 %
Mc	677	244	36 %
Lc	1159	526	45 %
Io	879	360	41 %

Es claro que S. Mateo nos ha conservado más palabras que los otros tres Evangelistas. Sigue después S. Lucas, luego S. Juan y, por fin, S. Marcos. Aun Marcos, cuya pobreza doctrinal es conocida, tiene un 36 por 100 de palabras [31].

---

[28] Cf. VAGANAY, L., *Agrapha:* DB (S) I (1928) 159-198. En aprticular, col. 189s. JACQUIER, E., *Les sentences du Seigneur extracanoniques:* RevBibl 27 (1918) 93-135. Cita 13 sentencias auténticas y 26 probables. BESSON, E., *Les Logia Agrapha,* Bihorel-lez-Rouen, 1923.

[29] FONSECA DA A., *Agrapha:* VerDom 2 (1922) 300-309. «Sed buenos banqueros, que dejan lo malo y retienen lo bueno» (p. 308).

[30] Cf. BONACCORSI, G., *Vangeli apocrifi,* Firenze 1948, pp. 31-57; HOEPFL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N. T.* 5.ª, Neapoli-Romae 1949, p. 34; RUWET, J., *Les agrapha dans les oeuvres de Clément d'Alexandrie:* Bibl 30 (1949) 133-160.

[31] *Les sens de paroles du Christ,* Bruxelles-Paris 1940, p. 16; PUECH, A., *Histoire de la litt. Gr. Chr.* I, Paris 1928, p. 63.

La suma total de versos en los cuatro evangelios es de 3.785. De ellos 1.724 están dedicados a las palabras. Es decir, un 45,5 por 100. De esta suma total corresponde a

Mt	34,5 %
Mc	14 %
Lc	30,5 % [32]
Io	21 %

Con razón el Método de la Historia de las Formas ha dado tanta importancia al estudio de las palabras del Señor [33]. Generalmente las sentencias del Señor están reunidas en bloques literarios más o menos extensos, lógicos o artificiales. Los dos bloques mayores son el sermón del Monte y el de después de la Cena. El primero tiene 107 versos y el segundo 135. Luego hay unos bloques de 25 a 50 versos, como son la instrucción a los apóstoles (Mt 10), la promesa de la Eucaristía (Io VI), la controversia con los judíos de Jerusalén (Io V y VIII), las parábolas (Mt XIII, XXV; Lc XV), las enseñanzas sobre la fraternidad cristiana (Mt XVIII) y el discurso escatológico (Mt XXIV-XXV).

Hay también una docena de bloques de diez versos y cerca de un centenar de cinco versos. Son las parábolas pequeñas, que nosotros llamaremos símiles o semejanzas, las sentencias y los proverbios. Muchas palabras de ocasión, citas de la Escritura, pequeños comentarios, consejos y exhortaciones, preguntas y respuestas, promesas y amenazas, bendiciones y maldiciones, elogios y reprensiones, palabras de perdón, de imperio, de concesión o repulsa, llamamientos, mensajes, profecías y súplicas.

Jesús se debió repetir mucho, por su mismo carácter de misionero ambulante. Pero él no era como los otros maestros de Israel, que repetían siempre las mismas fórmulas y sentencias. Jesús es el gran Maestro que saca siempre cosas nuevas del fondo inagotable de su sabiduría. Si repite, es por razón de los oyentes que se renuevan o que no entienden fácilmente a la primera. El mismo método pedagógico exigía muchas repeticiones. Frases hechas que era costumbre repetir [34]. A veces repite sentencias de la Escritura que todos saben de memoria [35] o refranes y adagios populares [36]. En el discurso sobre el pan de la vida una misma idea aparece varias veces en términos parecidos.

---

[32] THIBAUT, o. c. p. 16.

[33] Cf. DALMAN, G., *Die Worte Jesu*, Leipzig 1898; *Jesus-Jeschua, die drei Sprachen Jesu*, Leipzig 1922.

HARNACK, A., *Sprüche und Reden Jesu*, Leipzig 1907. Traducción inglesa por WILKINSON, J. R., *The Sayings of Jesus*, London, New-York, 1908. HAUPT, W., *Worte Jesu und Gemeindeüberlieferung*, Leipzig 1913. MAN-

La predicación del Señor no fué académica, sino popular, más cercana a la sencilla y paternal conversación que al discurso. De aquí las interrupciones, las preguntas y respuestas, las necesarias repeticiones. Un mismo proverbio o sentencia general pudo servir, según las ocasiones, para aplicaciones diversas.

La sentencia general «*nada hay oculto que no sea revelado*» aparece dos veces en S. Lucas en contextos distintos. Una vez inmediatamente después de la parábola del sembrador y del símil de la luz sobre el candelero (Lc 8, 17), en el mismo contexto histórico que le ha dado Marcos 4,22. La aplicación se hace al reino de los cielos, al evangelio que debe hacerse público y lucir sobre el candelero.

Vuelve a aparecer la sentencia en Lc 12, 2. La aplicación se hace directamente al sistema de hipocresía de los fariseos, que pronto va a quedar en descubierto.

S. Mateo ha puesto la sentencia en la instrucción a los apóstoles (10, 26). La presenta como una razón para no temer las calumnias de los fariseos, porque la verdad siempre se abre camino.

Es posible que la tradición se sirviera de la misma sentencia para casos y aplicaciones distintas, pero no se puede excluir que las diversas aplicaciones remonten al mismo Jesús [37].

SON, T. W., *The Saying of Jesus as recorded in the Gospel according to St. Matthew and Luke,* London 1949. DIBELIUS, M., *Die Formgeschichte des Evangeliums,* Leipzig 1919; BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition,* Göttingen 1921. Esta es la edición que nosotros hemos usado. 2.ª 1931.

Entre los autores católicos nos han servido especialmente: RÍO DEL M., *Adagialia sacra Veteris et Novi Testamenti,* Lugduni 1612-18. Obra póstuma, que no terminó el autor. De 1.522 adagios del A. T. sólo se publicaron unos 300. La parte del N. T. la publicó SCHOTTO, A., *Adagialia sacra N. T.,* Antuerpiae 1629; SOIRON, T., *Die Logia Jesu,* Münster 1916; BATIFFOL, P., *L'enseignement de Jésus,* Paris 1910; THIBAUT, R., *Le sens des paroles du Christ,* Bruxelles-Paris 1940; *Le complément naturel des paroles du Christ:* NouvRevTh 62 (1935) 1009-1023; *Les précieuses reliques des paroles du Christ:* NouvRevTh 64 (1937) 113-138; *Les trois degrés d'originalité des paroles du Christ,* ib. 929-943.

[34] Cf. Mt 9, 2.5; 16, 6.11; Mc 10, 23.24; Lc 24, 44, dice que repite cosas que antes había dicho. Lo mismo en Io 1, 48.50; 3, 3.7; 4, 7.10; 6, 36.66. Dice que antes les había dicho lo mismo. Cf. etiam Io 8, 24; 10, 36; 11, 40; 13, 33; 14, 28; 15, 20; 16, 19; 18, 8.

[35] Mt 5, 21.27.31.33.38.43.

[36] Lc 4, 24. Cf. Io 4, 44; Mt 13, 57; Io 4, 35-37; Mt 9, 12; 15, 27; 24, 28; Mc 7, 28.

[37] Cf. LAGRANGE in h. l.; THIBAUT, R., *Les precieuses reliques des paroles du Christ:* NouvRevTh 64 (1937) 113-138; *Le sens des...* p. 15-27. BOVER, J. M., *Nada hay encubierto que no se descubra:* EstBibl 13 (1954), 319-323. Admite el mismo sentido *real* en Mc 8, 22; Lc 8, 17, y Mt 10, 26. Sentido *personal* solamente en Lc 12, 2. El Señor usó el proverbio por lo menos en *tres* ocasiones distintas y con *dos* aplicaciones distintas. HAUCK, F., en KITTEL, *Theol. W. z. N. T.,* v. V, 854s., en la palabra παροιμία.

La materia gnómica de los evangelios hay que buscarla en los discursos y palabras. Pero muchas de esas palabras no pertenecen al género gnómico. Los discursos del IV evangelio como tales no pertenecen al género gnómico, aunque se pueden recoger de ellos algunas sentencias. El contenido de estos discursos es teológico y místico y el género gnómico busca siempre lo moral y lo práctico.

Los discursos de los Sinópticos tienen menos unidad lógica y presentan un sentido más práctico. Por esto se pueden considerar como género gnómico. Así, por ejemplo, todo el sermón del Monte en sus dos redacciones.

En los Sinópticos existen también muchos diálogos polémicos y doctrinales que, como tales, no pertenecen al género gnómico, pero que están también cargados de máximas y sentencias. Las parábolas más extensas, sobre todo, las de forma narrativa, tampoco entran propiamente dentro del género gnómico. Sin embargo, al principio o al fin muchas de ellas resumen la doctrina en una máxima o aforismo.

En las mismas narraciones podemos encontrar sentencias de grande interés moral. Por esto los apotegmas de Bultmann y los Paradigmas de Dibelius entran dentro de nuestro campo.

Todos los símiles o comparaciones algo desarrolladas y las simples comparaciones las podemos considerar dentro de nuestro campo. Las citas de la Sagrada Escritura todas o casi todas pueden entrar dentro del campo gnómico. En los mismos discursos proféticos y escatológicos existen máximas interesantes.

Podemos, pues, decir, que todos los evangelios están salpicados de sentencias doctrinales prácticas que confirman la afirmación de que Jesús hizo de sí mismo, cuando dijo que era *más que Salomón* [38].

El Método de la historia de las Formas (FGM) ha dividido el estudio de las palabras del Señor en tres etapas:

1.ª *Clasificación de las palabras,* según sus formas. Bultmann divide en cinco apartados las palabras del Señor: *logia* o palabras que Jesús pronuncia como maestro de sabiduría, *profecías,* discursos *apocalípticos, leyes y reglas* de la comunidad, *egotismos* [39].

---

[38] Siguiendo el orden de nuestra *Sinopsis de los Cuatro Evangelios,* Madrid 1954, los números que más entran dentro del género gnómico son los siguientes: 53, 59, 60, 61, 62, 63, 67, 68, 69, 70-77, 89, 96, 99, 101, 105, 107-110, 112-116, 118, 120-126, 135, 139-147, 160-162, 171, 176, 182-190, 202-205, 209s., 213, 221, 233, 235-237, 256, 258-261. En un total de 359 números, en que hemos distribuído la materia evangélica, se pueden considerar dentro del género gnómico 81, extendiendo mucho el cálculo. Los Evangelios, como tales no son libros sapienciales y gnómicos, aunque han conservado muchas de las sentencias de Jesús.

[39] Cf. *Die Geschichte der Synoptischen Tradition,* pp. 38-129. CERFAUX, L., *L'histoire de la tradition synoptique, d'après Rudolf Bultmann:* RevHistEccl 28 (1932) 582-594.

A nosotros no nos interesa mucho si es propia y completa esta división. Se ha observado justamente que esta división es arbitraria y que no significa nada en cuanto a las diferencias *formales*. Easton lleva razón cuando pregunta qué diferencia formal existe entre la máxima: «el que se ensalza será humillado», que Bultmann considera como logion o proverbio y esta otra: «El que se avergonzare de mí y de mis palabras, el Hijo del hombre se avergonzará de él», que considera como palabra apocalíptica, y aquella otra: «el que repudia a su mujer y se casa con otra, comete un adulterio», que pone entre las reglas comunitarias [40].

2.ª La segunda etapa del estudio en la FGM es reducir a su *forma originaria* el logion evangélico y hacer la historia de las diversas modificaciones que ha podido sufrir en el decurso de la tradición precanónica. Este estudio lo hacen comparando los textos evangélicos con otros textos parecidos. Estos textos los buscan en las cartas de S. Pablo, en el libro de los Hechos que pueden evocar las condiciones de la primitiva comunidad cristiana. La literatura rabínica y las sentencias populares y folklóricas de diversas literaturas entran también en el estudio comparativo, a fin de resucitar la forma más primitiva de la sentencia y que nos acerque más a la misma palabra de Jesús.

Este conato de la FGM puede ser útil al exegeta católico, si se hace con prudencia y objetividad grande. Los resultados hasta ahora han sido muy escasos. Y existe un peligro grande en estos estudios comparativos. Los críticos fácilmente llegan a creer que una sentencia de una literatura paralela les da más luz sobre la palabra original de Jesús o de los primeros días cristianos que los textos de los Evangelistas. Es muy poco crítica y objetiva la libertad que atribuyen a nuestros evangelistas y a la tradición primitiva cristiana y el descuido e ignorancia que suponen tenían sobre las condiciones de la vida misma del Señor. La falta de objetividad en las conclusiones se demuestra fácilmente con la diversidad que reina entre los mismos críticos. Lo que uno cree forma más primitiva otro lo considera forma más evolucionada. Y esto se observa en aquellos mismos autores católicos que se han lanzado con demasiado optimismo por este método.

3.ª Después de la reconstitución de la forma primitiva, la FGM trata de hacer revivir las condiciones de vida que existían en la primitiva comunidad cristiana y en el nacimiento de las palabras del Señor. El Sitz im Leben de las sentencias. Este es el proceso que sigue Bultmann. De las diversas formas que hay en los evangelios de-

---

[40] EASTON, B. S., *The Gospel before the Gospels*, New-York 1928, p. 74. Mucho más duro es con el sistema de Bultmann el anglicano TAYLOR, V., *The formation of the Gospel Tradition*, London 1935.

duce conjeturando su primer destino y uso práctico, el estado histórico y social de la comunidad, el culto, toda la vida y compleja actividad de los primeros fieles, los motivos eficaces que influyeron en la formación de la tradición que recogieron nuestros evangelios. Así, por ejemplo, de la curación del hombre que tenía la mano seca (Mc 3, 1-6) deduce Bultmann que existía en la primitiva comunidad otra disputa sobre cierta práctica antijudía. Esta fué la que motivó la formación de la pequeña narración evangélica. Con ella se quiso hacer ver que Jesús había enseñado la propia práctica cristiana y aun la había confirmado con un milagro.

Dibelius sigue un proceso contrario. Por el Sitz im Leben determina las formas que hay en los Evangelios, mientras que Bultmann por las formas que existen en los Evangelios arguye al Sitz im Leben.

Todo este sistema es ciertamente muy frágil y arbitrario. Aunque se presente con grande aparato de crítica y de historia, hemos de decir, con un reciente crítico de la obra de Bultmann, que es completamente artificial y muy subjetivo [41].

V.—Los términos gnómicos de los Evangelios

Al tratar de la reilidad del género gnómico en los Evangelios lo primero que ocurre examinar son los mismos términos gnómicos. En la introducción general hemos recorrido brevemente los términos gnómicos que se dan en la literatura universal de este género. Vimos, en particular, el término *maschal* que se usa en la literatura bíblica.

¿Emplean los Evangelistas algunos de estos términos? Esto es lo que nos proponemos estudiar en este párrafo.

1.—*Gnômê.*

El primer término que interesaría encontrar en los Evangelios es el propio de *gnômê,* que ha dado nombre a toda la literatura de este género. Desgraciadamente no aparece ni una sola vez en los cuatro Evangelios. Solamente lo encontramos una vez en los Hechos, cinco en S. Pablo y dos en el Apocalipsis [42]. Bultmann lo estudia en el diccionario de Kittel y su conclusión es que «la mayor parte de las acepciones que tiene en la literatura griega reaparecen en la literatura

---

[41] Persich, N. E., juzgando la obra de Bultmann *Essays Philosophical and Theological,* New York 1956, en Cath. Bibl. Quart. 18 (1956) 334-335.

[42] Para esta clase de estudio comparativo de un término griego determinado nos ha prestado un gran servicio Bruder, C. H., *Concordantiae omnium vocum N. T.,* Göttingen 1913. Para las palabras griegas de los LXX y sus correspondientes hebreas, cf. Hatch-Recpath, *A Concordance to The Septuagint,* 2 vol., Graz-Austria 1954.

judía y cristiana. En los LXX con relativa poca frecuencia». La idea general es la de sentimiento interior del alma. Si se manifiesta a través del entendimiento se llama juicio, opinión, sentencia y consejo. Si se manifiesta a través de la potencia volitiva se llama voluntad, intención, propósito, resolución [43].

Esta idea general común a la literatura clásica y bíblica basta para probar cuán bien se ha escogido el término para designar esta clase de literatura que se contenta con expresar los sentimientos del alma de una manera sencilla y directa, cual es la literatura gnómica.

2.—*Maschal-parabolê.*

Si el término griego *gnômê* no aparece en los Evangelios, encontramos con relativa frecuencia el término propio de la literatura hebrea, el *maschal,* que los LXX han traducido con diversos términos, pero principalmente con el griego *parabolê.*

Los Evangelios dependen abiertamente del lenguaje de los LXX y por esto parabolê tiene en ellos el mismo significado amplio que en el griego del A. T.

Según Hauck, salvo dos excepciones, *parabolê* es la traducción de *maschal* [44], término que designa toda clase de sentencias que contienen una comparación, en una o en otra forma.

En su más antigua documentación bíblica *maschal* aparece con el sentido de *proverbio* (1 Sam 10, 12). De su uso en la conversación popular *maschal-parabolê* pasa a los círculos de los sabios y experimenta un amplio desarrollo. La forma de sentencia predominante reproduce experiencias vitales, reglas de prudencia y de cortesía, consejos profesionales, advertencias morales e instrucciones religiosas.

El libro de los Proverbios lleva por título *Mischlë Schelomö* y por su contenido, en su mayor parte, es un conjunto de sentencias, proverbios y palabras de sabiduría práctica.

En cuanto a la forma, una gran parte de ellos lleva partículas comparativas (*como*), o adversativas (*pero*). La forma comparativa no siempre es esencial. Lo es más el paralelismo.

Como el sabio oriental es aficionado a hablar con expresiones ingeniosamente veladas, *maschal-parabolê* es empleado con frecuencia como sinónimo de *enigma* (*hîdah*) adivinanza.

El *maschal-parabolê* aparece también bajo la forma de comparación *circunstanciada,* la semejanza y la parábola. Como el *maschal* se

---

[43] *Theol. Wört. zum N. T.*, v. I, 717-718.

[44] Sub voce *parabolê* en el *Theol. Wört. zum N. T.* de KITTEL, v. V (1954) pp. 744-746. HERMANIUK, M., *La parabole evangélique,* Bruges-Louvain 1947, pp. 62-189, dedica un apartado muy completo al estudio del *maschal* hebreo.

introdujo, en su categoría primera de sentencia en la literatura sapiencial y experimentó en ella un amplio desarrollo, es significativo que se convierta, como parábola, en una importante forma del vaticinio. El profeta construye parábolas para robustecer su predicación y otras veces las recibe en las visiones.

En Ezequiel encontramos la palabra *maschal-parabolê* aplicada a varias alegorías que, como se desprende del empleo de la palabra en los Rabinos, representan para el pensamiento semítico tan solo una variedad del lenguaje parabólico. Por su contenido, *el maschal* se convierte aquí en sentencia de revelación divina, en *oráculo* algo enigmático.

El *maschal*, pues, al pasar del terreno de la conversación popular al lenguaje sapiencial y profético, adquirió en el A. T. un variado contenido semántico. Desde el punto de vista lingüístico, es muy significativo que este rico contenido conceptual ampliamente matizado pasa, a través de los LXX, al término griego *parabolê*, que, con ello, adquirió en la literatura judio-helenística y cristiana primitiva un contenido mucho más amplio que el que poseía en el griego clásico [45].

También entre los Rabinos *maschal* es a menudo el dicho corto y sentencioso, el proverbio con que se ilumina o se defiende una cosa, por ejemplo: «médico cura tu cojera» [46], que tanto parecido tiene con el que usa Jesús en S. Lucas (4, 23). Pero el *maschal* entre los Rabinos lleva más frecuentemente un discurso más o menos desarrollado, sea en forma de fábula, de alegoría, o, como ocurre de ordinario, en forma de parábola, al estilo de las que encontramos en los Sinópticos.

Entre los Rabinos predominan los símiles cortos. Pero el *maschal* entre ellos puede referirse lo mismo a un símil puro que mezclado o a una alegoría. Los símiles rabínicos, ofrecidos en su mayor parte dentro de argumentaciones didácticas, pretenden explicar o probar una aseveración, especialmente en las disputas. Comúnmente sirven para la interpretación de la ley, actividad fundamental de los Rabinos. Por los nombres de los Rabinos que los usan se ve que tales símiles eran ya en la época del N. T. una forma de lenguaje y de enseñanza firmemente acuñada y que pertenecía a los medios retóricos seguros de los Rabinos. También bajo el punto de vista formal son enteramente parecidos a las parábolas de los Sinópticos. Es indudable que los símiles rabínicos buscan aclarar una cosa difícil. Esto no excluye que, a veces, adopten la forma del lenguaje oscuro, pues el sabio semita gusta de hablar con comparaciones no muy fáciles de comprender a la primera, porque así estimula la sagacidad y la reflexión e interés del oyente [47].

---

[45] Cf. HAUCK, l. c., p. 746.
[46] Id. ib., p. 476, nota 38.
[47] Id. ib., pp. 747-8.

Según los cálculos de Hauck el término *parabolê* sale hasta 46 veces en los Sinópticos y dos veces en la carta a los Hebreos. El sentido que tiene en los Sinópticos corresponde enteramente al amplio que tiene el *maschal-parabolê* en el A. T. y en la literatura rabínica [48].

Parabolê puede significar una *sentencia* corta combinada con una comparación o una imagen. Los fariseos se quejan de que los discípulos de Jesús comen sin lavarse las manos. Jesús defiende a sus discípulos con una sentencia figurada: «No es lo que entra en la boca lo que contamina al hombre, sino lo que sale de la boca» (Mt 15, 11. Sin. n. 160). S. Pedro no entendió a la primera el sentido de la sentencia y le dijo al Señor: «Explícanos esa parábola» (Mt 15, 15. Sin. n. 162).

Parabolê puede significar también un *proverbio*. Como tal cita el Señor delante de sus paisanos aquel tan conocido: «Médico, cúrate a ti mismo» (Lc 4, 23) [49].

El contenido más ordinario de *parabolê* en los Sinópticos es el de *símil* o comparación brevemente descrita y el de *parábola* o comparación más ampliamente expuesta, generalmente en forma de narración.

Los tres Sinópticos llaman parábola al símil de la higuera que con sus primeros brotes anuncia la venida de la primavera (Mt 24, 32. Sin. n. 256). S. Marcos llama *parábolas* los símiles del reino dividido y de la casa dividida, que traen también los tres Sinópticos (Mc 3, 23. Sin. n. 99). Y S. Lucas considera como una parábola la comparación del ciego, que no puede guiar a otro ciego (6, 39).

La parábola se aplica en los tres Sinópticos a las grandes comparaciones del sembrador, del grano de mostaza, de la levadura. Para S. Mateo son parábolas todas las que ha reunido en el capítulo trece de su Evangelio. S. Lucas llama parábola la del rico necio (12, 16), la de la higuera (13, 6) y las célebres de la oveja perdida, de la dracma, del Hijo pródigo.

Podemos, pues, decir que el término parábola cae dentro del campo gnómico siempre que designa una sentencia, un proverbio, una comparación sencilla y un símil o comparación ligeramente desarrollada. Cuando se refiere a una comparación en forma de cuadro más extenso o de una narración seguida, que es la parábola clásica de los griegos, no cae dentro de nuestro campo, porque le falta la brevedad propia del género y de hecho está ausente, en esta forma, en los libros *bíblicos francamente gnómicos*, como el de los Proverbios.

---

[48] L. c., p. 748.

[49] Cf. HERMANIUK, p. 260, nota 153.

3.—*Paroimía.*

Es un hecho que el IV Evangelio no se sirve nunca del término *parabolê* y emplea en su lugar *paroimía,* que ya los LXX habían usado también como sinónimo de *maschal* [50].

S. Pedro usa una vez este término (2 Petr 2, 22) con el sentido de refrán o proverbio. De aquellos que conocen el camino de la justicia y luego lo abandonan dice. «En ellos se realiza aquel *proverbio* (paroimía) verdadero: volvióse el perro a su vómito, y la cerda, lavada vuelve a revolcarse en el cieno».

El proverbio del perro está en la Escritura: «Como perro que vuelve a su vómito es el necio que repite sus necedades» (Prov 26, 11). El segundo debe ser de origen gentil, según la observación de Bigg, que cita varios ejemplos parecidos de la literatura griega y latina [51].

En el IV Evangelio es usado cuatro veces *paroimía.* La primera vez se refiere a la alegoría del Buen Pastor, tal y como se propone en la primera parte. En proposiciones figuradas, antitéticas de sentido universal. Los judíos no comprenden en un principio el proverbio que les dice Jesús (10, 6).

Vuelve a usarse el mismo término en el sermón de la Cena. El Señor confiesa a sus discípulos que les ha hablado del Padre en proverbios. Pero ha llegado el tiempo de que les hable *claramente* y *no en proverbios sobre el Padre* (16, 25).

El proverbio en este pasaje se opone al lenguaje *claro* y se concreta su contenido a lo que les ha dicho *sobre el Padre.* Más adelante sigue el Señor hablando sobre el Padre y, cuando termina, le dicen los discípulos: «Ahora hablas claramente y no usas ningún proverbio... ahora creemos que has venido de Dios» (16, 29s.).

¿A qué proverbios se refería el Señor? A varias sentencias anteriores en que había hablado a los discípulos sobre su próxima vuelta

---

[50] Cf. *Concordance to The Septuagint,* v. II sub voce p. 1072; HAUCK, F., *Theol. W. z. N. T.,* V, col. 852-855, en la palabra παροιμία.

En Prov 1, 1, *paroimía* traduce el hebreo *maschal,* y también en 25, 1, según el códice Alej. y el Sinait. Aquila y Símaco traducen también *maschal* con *paroimía.* Cf. VOSTE, I., *Parabolae Selectae,* Romae 1933, v. II, p. 788. Cf. HAUCK, en KITTEL, *Theol. W. z. N. T.,* v. V, p. 852-855, estudia la palabra en la literatura clásica, en el A. T. y en el N. T. Equivale al *adagio* italiano, al *byword* inglés y al *Sprichwort* alemán.

Según SUIDAS, *paroimía* es «logos apókrifos» o escondido. De hecho, en los LXX sale con relativa frecuencia en este sentido. Eccli 39, 3.

[51] Cf. BIGG, CH., *Epistles of St. Peter and St. Juda* (Intern. Crit. Comm.), Edinburgh 1902, p. 287-8. Sobre el empleo de la parábola en San Juan, cf. CERFAUX, L., *Le théme littéraire parabolique dans l'Evangile de S. Jean.* Recueil II, Gembloux, 1954, pp. 17-26; BOVER, J. M., *El símil del Buen Pastor:* EstBibl 14 (1955) 297-308.

al Padre y sobre la orfandad en que los iba a dejar y los trabajos que les esperaban: «Dentro de poco ya no me veréis. De nuevo un poco y me veréis» (16, 16). Los discípulos de hecho no entienden este lenguaje y se preguntan: «¿Qué es esto que nos dice: dentro de poco ya no me veréis...? ¿Yo me voy al Padre?» (16, 17).

El Maestro persiste en el empleo de los proverbios y les anuncia los trabajos futuros en lenguaje figurado: «Dentro de poco ya no me veréis... vosotros os entristeceréis, pero vuestra tristeza se convertirá en gozo. La mujer, cuando da a luz, siente tristeza...» (16, 19-24).

4.—*Logos.*

El término *logos* tiene un sentido muy amplio en los Evangelios. Pero ciertamente equivale al *dicho* de todas las literaturas.

En el IV Evangelio lo encontramos dos veces como sinónimo de *refrán o proverbio.* Junto al pozo de Jacob exhorta el Señor a los discípulos para que contemplen la mies espiritual de las almas ya presente, en contraste con la lejana todavía de la mies material. Los apóstoles van a recoger lo que ellos no han sembrado. El Señor les dice: en este orden de espiritual apostolado se cumple realmente lo que dice *el proverbio:* «uno es el que siembra, otro el que recoge» (Io 4, 37) [52].

«No es el siervo mayor que su Señor» (Io 15, 20) también es una palabra, en proverbio, que Jesús ha dicho varias veces (Io 13, 16; Mt 10, 24).

Una sentencia de los salmos puede ser también un logos. Tales las quejas que pronuncia el justo, tipo del Mesías, cuando es perseguido injustamente (Io 15, 25).

El sentido más ordinario de logos es el general de sentencia con forma figurada o sin ella.

Para S. Mateo y S. Lucas las múltiples sentencias que pronuncia Jesús en el sermón del Monte son *logos* (Mt 7, 24.26.28). El discípulo del Señor oye y cumple estas palabras (Lc 6, 47).

La sentencia figurada que S. Pedro llama *parábola:* «No es lo que entra en la boca, lo que mancha al hombre, sino lo que sale de ella» (Mt 15, 15) se llama también logos (15, 12).

La respuesta del Señor a la Cananea, que consta de dos sentencias, una vocacional: «No he sido enviado sino a las ovejas de Israel», y otra proverbial: «No está bien echar el pan de los hijos a los perros»,

---

[52] Cf. Dodd, C. H., *The Interpretation of the Fourth Gospel,* Cambridge 1953, p. 265. Adviértase el contraste que pone Jesús entre lo que dicen los apóstoles (*quedan cuatro meses*) y lo que él dice (*yo digo*). Los apóstoles decían que faltaban cuatro meses, porque hablaban de la mies material. Jesús habla de la espiritual, que ha llegado ya (Io 4, 35-37).

es una palabra (Mt 15, 23). La respuesta de la Cananea: «también los perros comen las migajas de los hijos» es el *logos* que rinde al Señor (Mc 7, 29).

La imagen de los eunucos para describir la virginidad cristiana es una palabra que necesita de la luz de lo alto (Mt 19, 11). Y el consejo sobre la pobreza evangélica dado al joven rico es un *logos* que lo entristece (Mt 19, 22; Mc 10, 22).

VI.—La forma gnómica en los Evangelios

La forma propia del género gnómico, que estudiamos en la primera parte general, se encuentra bien definida en muchas secciones de los Evangelios.

Jesús es hombre de su tiempo y de su pueblo y en su magisterio se ha atenido a las formas didácticas de los libros sagrados y de los otros maestros de Israel. Jesús no ha creado la forma, pero tampoco se somete a ella servilmente, mecánicamente. El arte de sus sentencias es instintivo, porque no sigue procedimientos literarios aprendidos. La forma de su palabra es el vestido natural y espontáneo, que se compenetra perfectamente con la idea [53].

1.—*Caracteres generales de la forma gnómica.*

El género gnómico se dirige a la voluntad, al terreno práctico de la vida, antes que a la inteligencia. y este es el carácter fundamental de la enseñanza de Jesús. Los Evangelios van a crear la fe y la obediencia. Son camino de vida. La palabra de Jesús se oye y se practica. Quien le oye y cumple lo que dice es semejante al hombre sensato, que edifica sobre roca. Quien le oye y no practica, es semejante al hombre necio, que edifica sobre arena (Mt 7, 24-27. Sin. n. 77).

Jesús en su magisterio no tiene un plan preconcebido. En él se cumple, como en ninguno, su sentencia sobre el escriba instruído en el reino de los cielos. Del tesoro de su ciencia saca cosas antiguas, conforme a la tradición de los mayores, y cosas nuevas, conforme a su propia experiencia y a las necesidades de cada día (Mt 13, 52).

Y aquí está la originalidad y novedad de las sentencias del Señor. Va siempre a la realidad y a lo esencial. No se pierde en accidentes y en palabras, como los Rabinos, que a los problemas más sencillos respondían con respuestas sutiles, distinciones complicadas, opiniones divergentes, hipótesis disparatadas.

Jesús no es un teórico. Por esto no hay en sus máximas ni una

---

[53] Cf. Goguel, M., *Jésus*, 2.ª, Paris 1950, pp. 216-236.

definición. Ni la del reino de los cielos, ni la de la penitencia. Sus palabras son de vida.

La forma gnómica cuadra como ninguna a los videntes. Y Jesús es un *intuitivo*. Habla siempre como un testigo de Dios, del alma, del reino de los cielos. En todas sus sentencias se adivina que ve: «Hablamos de lo que vemos» (Io 3, 11).

El hombre discursivo camina por la vía larga y laboriosa del razonamiento. El intuitivo traduce su pensamiento en una fórmula sencilla y firme. Los discípulos de Jesús son la luz, la sal del mundo, como él es el camino, la verdad y la vida.

La autoridad personal era característica de los sabios que pronunciaban sentencias y nadie como Jesús ha tenido esta autoridad. «Enseñaba con autoridad y no como los escribas» (Mc 1,22).

La fuerza de esta sentencia: «Quien ama a su padre o a su madre más que a mí, no es digno de mí» (Mt 10, 37) no proviene de la demostración o de la evidencia inmediata, sino de la autoridad del Maestro. Y así tantas palabras difíciles, tantas paradojas del Evangelio.

El mismo S. Pablo, que siente la autoridad de su misión, no afirma, sino que se esfuerza por probar sus sentencias. Enumera los bienes de la virginidad, de la pobreza, de la obediencia. Jesús dice sencillamente: «Bienaventurados los pobres». «Si no os hacéis como niños no entraréis en el reino de los cielos». «Hay eunucos por el reino de los cielos. El que pueda entender que entienda» (Mt 19, 12).

Cuando Jesús argumenta recurre a la forma rápida del entimema y concluye con un *a priori* evidente: «¿No desatáis en sábado al buey o al asno para darle de beber? Y esta mujer, hija de Abraham, que desde hace dieciocho años estaba atada por Satanás, ¿no podía ser desatada en sábado?» (Lc 13, 16).

Para probar que hemos de confiar en Dios se contenta con esta pregunta: «¿Por ventura la vida no vale más que el alimento, el cuerpo más que el vestido?» (Lc. 12, 23).

Las sentencias del evangelio son profundas, densas de contenido. Cuando leemos por primera vez la sentencia de la renuncia: «quien pierde su vida por mí, la encontrará», comprendemos que el sacrificio voluntario salva. Pero la meditación nos va haciendo penetrar cada vez más en sus horizontes dilatados.

Hay máximas en los Evangelios que pertenecen al acerbo común, a esa sabiduría anónima del pueblo, pero que Jesús ha llenado de un contenido nuevo. «Donde está tu tesoro, allí está tu corazón». «No se puede servir a dos señores». «Por los frutos se conoce el árbol».

Que Jesús inventara o no estos proverbios, poco interesa. Es cierto que el contenido nuevo, que hoy tienen, es suyo. Y la misma observación vale para los símiles y comparaciones. Todos veían lo que veía Jesús en el mundo social, en el interior de las casas, en los cam-

pos, en la playa. Pero él sólo veía la relación que existía entre lo visible y el mundo invisible de Dios y del alma [54].

Las máximas del Evangelio, como la generalidad de los proverbios de los libros sapienciales, pueden tener un *carácter absoluto,* como si tuviesen en sí mismas significación propia, independiente de todo contexto. Muchas la tradición las ha conservado aisladamente, y muchas, aun en su verdadero marco histórico, tienen un valor universal. «¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de los cielos!» Esta máxima tiene un valor universal y verdadero, aunque se prescinda del contexto histórico en que se pronunció, el del joven rico. Normalmente el contexto ayuda para penetrar mejor en el contenido de la sentencia.

Cuando se estudia el contexto y la forma de las máximas evangélicas, conviene distinguir tres problemas distintos.

1.° La forma originaria y el contexto real e histórico de la sentencia. ¿Cuál fué realmente la frase que pronunció Jesús y cuándo, dónde y a quiénes se dirigió?

Responder con seguridad a estas preguntas sería muy interesante y muy útil. Pero muchas veces es difícil o imposible del todo, porque Cristo habló y no escribió. Existen criterios, aplicables en muchos casos, que nos aseguran de la forma originaria y del contexto histórico. Los veremos, cuando hablemos de la autenticidad de las sentencias.

2.° La forma escrita y redaccional más antigua de las sentencias y donde se inspiraron de hecho o de derecho los tres primeros Evangelistas. Parece cierto que existieron escritos precanónicos sobre los hechos y, principalmente, sobre las palabras del Señor. Un argumento es la afirmación explícita de S. Lucas, al principio de su Evangelio, y otro puede ser el parecido de forma, aun en detalles menudos, que tienen muchas sentencias en dos o tres de las redacciones sinópticas. Parece muy probable que existieron escritos parciales de las sentencias del Señor, autónomos e independientes entre sí. Su naturaleza y sus autores nos son desconocidos. El P. Lagrange no admite que fueran obra de ningún apóstol, como tal, ni síntesis de ninguna catequesis. La catequesis apostólica trataba necesariamente de toda la vida del Señor. Necesitaba de los hechos lo mismo que de los dichos [55].

Este es también el sentir de los Padres Höpfl, Gut y Metzinger [56]. No pudieron ser obras de importancia, porque no han dejado huella de sí en la tradición cristiana.

---

[54] Cf. DURAND A., *Pour qu'on lise l'évangile:* Etud 132 (1912) 145-169.
[55] Cf. *Evang. selon St. Mt.,* 3.ª, Paris 1927, pp. CXXIV-CXLIX.
[56] *Intr. Spec. in N. T.,* p. 34 n. 52.

El estudio del problema sinóptico y el Método de la Historia de las Formas aplicado desde 1919 a los Evangelios ha hecho que muchos católicos estudiaran las formas redaccionales más antiguas de las sentencias del Señor. Los Comentarios del P. Lagrange son en este sentido modelo de objetividad y serenidad y pueden consultarse con gran utilidad.

Los resultados son bastantes inseguros y frágiles. Puede consultarse, por ejemplo, el estudio sobre las Bienaventuranzas del P. Dupont o la monografía sobre los Justos y la Justicia en los Evangelios de Alberto Descamps. Cuando se quiere precisar la forma que tuvo una sentencia en los primeros escritos no se puede llegar sino a hipótesis frágiles. No existen elementos de juicio suficientes. Y la apreciación de los argumentos es muy subjetiva. Una misma sentencia se puede juzgar por más primitiva en la forma de Mateo por un autor y como posterior por otro autor.

Para la interpretación y exégesis de la sentencia es poca la utilidad que da la fijación de la forma redaccional más antigua. La utilidad mayor de estos estudios, en orden a la exégesis, proviene de la comparación con otros textos similares y de la revalorización del medio ambiente.

3.° *La forma actual de la sentencia en los Evangelios canónicos.* Los grandes comentarios de los Padres y de los autores clásicos y aun modernos católicos están hechos a base de la forma actual de las sentencias en los libros canónicos. Y este creemos que ha de ser siempre el fundamento de toda recta exégesis. La mente del evangelista es la que nos interesa conocer. Porque lo que él afirma es lo que Dios revela. Y la mente del Evangelista, una vez fijado su verdadero texto, nos la da el conjunto de su obra y el marco histórico y lógico que ha dado a cada sentencia del Señor, su sintaxis propia y su vocabulario propio. ¿Cómo entendió tal o cual máxima el Evangelista? ¿Qué sentido y aplicación concreta le dió? Esto es lo que más nos debe interesar a los que buscamos la médula del evangelio y no nos satisfacemos con roer su corteza. Que el Evangelista haya podido colorear el pensamiento del Señor con colores propios suyos o del medio ambiente en que escribió, es a veces claro y otras veces posible. Cuando se dice que la catequesis apostólica coloreó la predicación de Jesús con términos y fórmulas suyas se puede también preguntar: ¿No influyó también en el colorido de la misma catequesis apostólica? [57].

---

[57] Cf. DUPONT, J., *Les pèlerins d'Emmaus*, en *Miscellanea Biblica B. Ubach*, Monserrati 1953, pp. 349-374.

2. *Carácter figurado de la forma gnómica en los Evangelios.*

Bultmann ha dicho muy bien que el carácter ornamental y artístico de las palabras de Jesús no es griego, sino hebreo [58]. Las sentencias del Señor tienen más parecido con *el maschal* hebreo que con *el gnomo* griego. Algún proverbio puede ser griego, como aquel: «donde está el cadáver, allí se reúnen las águilas» (Mt 24, 28). Pero también era judío. Hay formas universales del pensamiento humano, que se encuentran en todas las literaturas.

La comparación con la literatura helenista y con las cartas de S. Pablo prueba la originalidad e independencia de las sentencias evangélicas. Su carácter figurado tiene una unidad hebrea perfecta. Como los autores bíblicos, el Señor evita las fórmulas abstractas de los filósofos y se sirve de la concreta y plástica. En esto es más poeta que filósofo.

Para aconsejar a sus discípulos que no devuelvan mal por mal les dice: «No resistir al malo. Si alguno te hiere en tu mejilla derecha, preséntale la otra. Y si alguno te quiere citar a juicio y llevarse tu túnica, déjale también el manto. Y si alguno te quiere para una milla, ve con él dos» (Mt 5, 39-41).

En los preceptos del Señor hay que mirar más el espíritu que la letra, porque él no legisla como Moisés. Hasta Cristo y después de Cristo los legisladores se han abstenido de los términos figurados. Las sentencias jurídicas son esencialmente rígidas y frías, porque buscan la exactitud de la letra. Cristo promulga su ley con las mismas fórmulas cálidas y flexibles con que habla a las turbas, con una forma más de poeta que de legislador. Su código no era para regir la ciudad terrena de los hombres, que necesita de gran precisión literal, porque la pena no es sino para los infractores de la letra. Jesús habla al alma, al corazón. Legisla para el reino de Dios, que está en el interior. Por esto puede decir: «todo el que mira a una mujer con deseo, ya ha adulterado en su corazón» (Mt 5, 28). Las sentencias de Cristo son espíritu y verdad. Penetran en lo más íntimo de la conciencia y en este campo las imágenes tienen una gran eficacia.

La ley general de que el cristiano debe obrar por Dios y no por respetos humanos la propone de diversas maneras gráficas:

a) «Guardaos de practicar el bien a los ojos de los hombres...

b) Cuando vas a dar limosna, no lo anuncies a son de trompeta... No sepa tu mano izquierda lo que hace tu derecha (Mt 6, 1-4).

c) Cuando des una comida, no llames a tus amigos, hermanos, parientes, vecinos ricos... Convida a los pobres, a los lisiados, a los cojos, a los ciegos...» (Lc 14, 12-14).

---

[58] O. cit., p. 101.

La forma figurada del Señor pone en juego los recursos ornamentales de los libros sagrados. El diálogo, el paralelismo, la metáfora, la hipérbole, la paradoja, las imágenes y comparaciones.

a) *El diálogo,* con sus preguntas y respuestas, anima la enseñanza. El Señor se deja preguntar de los discípulos y de los enemigos. El responde con sentencias, ejemplos o comparaciones. Esta forma la usaban los grandes maestros de Israel, como se ve por el tratado *Pirqé Aboth* de la Mischna [59].

A la pregunta que le hace Pedro sobre el perdón del hermano, responde el Señor: «No te digo que hasta siete veces, sino hasta setenta veces siete» (Mt 18, 21s.). Era lo mismo que decir: al hermano hay que perdonarle *siempre.* El Señor deja el adverbio corriente y se sirve de la hipérbole oriental encuadrada en el paralelismo de los miembros.

Al discípulo que pide permiso para despedirse de los de su casa, responde el Señor: «Ninguno que ha puesto su mano al arado y mira a lo de atrás, es apto para el reino de los cielos» (Lc 9, 62). La sentencia es bella y enérgica. No cabe mayor relieve para expresar la importancia del servicio de Dios.

b) *El paralelismo,* tan propio de la literatura bíblica y, en particular, de la poesía, lo encontramos como recurso ordinario en las sentencias del Evangelio [60].

«No deis a los perros lo santo, ni arrojéis vuestras margaritas a los puercos» (Mt 7, 6). Los dos miembros sinónimos se corresponden mutuamente y aun sus términos. *Santo* corresponde a *margaritas,* y *perros* a *puercos.*

«Las zorras tienen cuevas, y las aves del cielo, nido.
El Hijo del hombre no tiene dónde reclinar la cabeza» (Mt 8, 20).
«El que creyere y se bautizare, se salvará; el que no creyere, se condenará» (Mc 16, 16).

El paralelismo por antítesis es el más expresivo, y por lo mismo muy frecuente.

---

[59] Cf. DANBY, H., *The Mishnah translated from the Hebrew with Introduction and brief explanatory Notes,* London 1954, pp. 446-461.
BONSIRVEN, J., *Textes rabbiniques des deux prémiers siècles chrétiennes,* Roma 1955, pp. 4-12; SCHUERER, E., *Geschichte des jüdischen Volkes,* III, Leipzig 1898, p. 166. El tratado de los *Padres* contiene las sentencias de unos sesenta Rabinos antiguos, pertenecientes en su mayoría a los años 70-170 de nuestra era.

[60] PEINADOR, M., *Estudios sobre el paralelismo de la poesía hebrea:* IlCl 33 (1940) 251-262; 34 (1941) 5-15, 319-328; 35 (1942) 46-50, 129-134, 214-222. BONAMARTINI, U., *Epesegesi e parallelismo:* LaScuoCat 55 (1927, 2) 3-19.

c) *La metáfora* es un elemento ornamental propio de todos los pueblos. Jesús se sirve de ella con mucha frecuencia en sus aforismos. La doctrina y la hipocresía de los fariseos es *fermento* (Mt 16, 6. 12; Lc 12, 1). Los falsos profetas son *lobos rapaces* (Mt 7, 15); la generación contemporánea del Señor es *pésima* (Mt 12, 45), *adúltera* (16, 4), raza de *víboras* (12, 34; 23, 33.36). Herodes es una *zorra* (Lc 13, 32). Los hombres son *ovejas* (Mt 10, 6; 15, 24; Io 10, 16; 21, 16) y Jesús *pastor* (Mc 14, 27; Io 10, 11). Simón es *piedra* en un sentido (Mt 16, 18) y Jesús es *piedra* en otro sentido, piedra de escándalo (21, 44).

Los discípulos son *luz, sal* del mundo (Mt 5, 13s.), *hermanos, hermanas, madre* del propio Jesús (Mt 12, 50). Los judíos rebeldes no son *planta* del Padre celestial (Mt 15, 13); en cambio, los discípulos son *sarmientos* y Jesús *vid* (Io 15, 5). El campo apostólico es una *mies* (Mt 9, 37; Lc 10, 2; Io 4, 35), la doctrina de Jesús es un *yugo* (Mt 11, 29s), una *cruz* (Mc 8, 34; Lc 14, 27), un *arado* (Lc 9, 62).

d) *La hipérbole* es una figura universal. Las de la Escritura son proverbiales. Los semitas, por su carácter ardiente, propenden más a ellas. Una interpretación literalista de las sentencias hiperbólicas del Señor correría el peligro de falsear su pensamiento. Así Orígenes entendió mal el pensamiento del Señor, cuando la hipérbole y la metáfora de la castración la tomó a la letra.

La prohibición del juramento está hecha en una forma hiperbólica. Jesús no quiere que se jure *nunca*. Ni por el cielo, ni por la tierra, ni por Jerusalén, ni por la propia cabeza (Mt 5, 34s.). Y, sin embargo, toda la tradición cristiana, empezando por S. Pablo, ha encontrado motivos y ocasiones en que se puede y aun debe jurar.

La recomendación de la mansedumbre está hecha también en forma hiperbólica. El propio Jesús no presentó su mejilla segunda al sayón que le hirió en una. Y cumplió perfectamente el consejo de la mansedumbre, respondiendo con dominio y humildad.

Jesús manda que se quite la ocasión del escándalo con la imagen hiperbólica *del ojo,* que se arranca o de *la mano* que se corta para salvar la vida del cuerpo (Mt 5, 29s.). En el sermón del Monte ha omitido S. Mateo la imagen del *pie,* que menciona después, poco antes de la Pasión (18, 8). Pero lo hace fundiendo en una sola proposición las dos imágenes de la mano y del pie. S. Marcos ha conservado mejor la forma original en tres miembros distintos: «Si *tu mano* es para ti ocasión... córtala... Y si *tu pie* es para ti ocasión... córtalo... Y si *tu ojo* te escandaliza, sácalo...» (Mc 9, 43-47).

S. Lucas ha omitido las tres metáforas-hipérboles de la mano, del pie y del ojo y se ha contentado con la de *la rueda de molino,* que traen también los dos primeros Evangelistas (Lc 17, 2. Sin. n. 184).

Cuando el Señor dice a un discípulo: «deja a los muertos que

entierren a los muertos» (Mt 8, 22; Lc 9, 60), no prohibe los deberes de la piedad. Con la hipérbole pretende solamente subrayar la trascendencia del servicio divino. Es la misma idea que inculca la hipérbole del odio de los padres, que nos ha conservado S. Lucas (14, 26).

La pobreza apostólica está recomendada en forma hiperbólica. Mt-Lc prohiben llevar alforja *y bastón* (Mt 10, 10; Lc 9, 3). Marcos permite *el bastón solamente* (6, 8). Es difícil determinar la forma primitiva de la hipérbole que usó el Señor. Lucas mismo ha omitido en otro lugar el detalle del bastón (10, 4). Y es que la idea del consejo se mantiene igual con una u otra fórmula.

Los tres Sinópticos han conservado la misma comparación hiperbólica del camello y la aguja para ponderar la dificultad de salvación que hay en los ricos. En cualquier explicación que se dé al texto, siempre tendremos una de las hipérboles más expresivas del Evangelio, que sólo pretende poner de relieve la dificultad que tienen los ricos para salvarse (Mt 19, 24; Sin. 212).

En la promesa a los que dejan todo por el reino de los cielos tenemos otra hipérbole en los dos primeros Sinópticos: *el ciento por uno* en esta vida (Mt 19, 29; Mc 10, 30). Lucas ha deshecho la hipérbole y nos ha conservado solamente la idea: *mucho más* (18, 30).

La eficacia de la oración hecha con fe está concebida también en forma hiperbólica. Mt dos veces (17, 19; 21, 21) y Marcos una (11, 23) nos hablan del *monte* que se traslada en virtud de la oración de la fe. Lucas solamente habla *del árbol* que se trasplanta (17, 6). La sentencia debió pronunciarla el Señor dos veces: una la mañana del martes santo, cuando los discípulos se admiraron de la higuera que se había secado, a causa de la maldición del Maestro. En esta ocasión Jesús debió servirse de la comparación del monte, que tenían delante. Mt vuelve a repetir el logion con motivo de la pregunta que hacen los discípulos después de la curación del niño lunático. El hecho de que Mc lo omita en esta ocasión no prueba que Mateo lo haya introducido por su cuenta, por vía de comentario. Lucas lo ha conservado en un contexto poco preciso, con motivo de una súplica de los discípulos, pidiendo que les aumente la fe. El Señor les dice: «si tuviéreis fe como un grano de mostaza, diríais a este sicomoro: desarráigate y trasplántate en el mar y os obedecería» (Mt 17, 19; Lc 17, 6).

La hipérbole del árbol procede armónicamente en Lc. La fe se compara con el grano de mostaza y su eficacia se explica en la misma línea del árbol. En Mt falta esta armonía: la fe se compara con el grano de mostaza y se hace sensible su eficacia con la imagen del monte (17, 19).

Si los dos Evangelistas se refieren al mismo logion histórico, cosa que no es fácil demostrar, habría que decir que uno de los dos ha modificado la imagen. La armonía de Lc no es decisiva a favor de su originalidad, pues Jesús no hablaba con la armonía y lógica de

un griego. Esa armonía nos haría pensar más bien en una redacción de Lc. La misma imagen del árbol y el concreto del sicomoro es lo que a nosotros nos hace pensar en la originalidad de Lc. Jesús se debió valer de la imagen del monte y de la imagen del árbol para exponer la eficacia de la fe.

En el IV Evangelio tampoco faltan estas expresiones hiperbólicas. Se cierra con la hipérbole monumental de los libros que no cabrían en el mundo, si se escribieran todas las cosas que hizo Jesús (21, 25). La riqueza de los dones que habían de recibir los creyentes se compara con *los ríos de las aguas* (7, 38). Jesús ha comunicado a los discípulos *todo* lo que ha recibido del Padre, es decir *mucho* (15, 15).

e) *La paradoja.* El viejo Kleutgen define así la paradoja: «Quod non modo praeter expectationem, sed etiam praeter veritatem dici videtur» [61]. La paradoja no es lo mismo que la hipérbole. Esta nunca se toma a la letra, pues por definición exagera. La paradoja se realiza a la letra. «Los primeros serán los últimos, y los últimos, los primeros» tiene un sentido real literal. La paradoja está muy unida con la sentencia, porque la sentencia descuida la precisión y la distinción de la fórmula filosófica y por esto fácilmente puede producir el efecto de una paradoja. Si el Señor no hubiera terminado la parábola de la oveja perdida con una sentencia, hubiera evitado el actual contrasentido que tiene: «Habrá en el cielo más alegría por un pecador que se convierte que por noventa y nueve justos que no necesitan penitencia» (Lc 15, 7). Esta sentencia, que suena a paradoja, no afirma más que el gozo que Dios tiene en el ejercicio de la misericordia. Pero lo afirma con el relieve y curiosidad que despierta el lenguaje paradógico.

Cuando el Señor dice que «no ha venido para los justos, sino para los pecadores», es inútil preguntar si los fariseos, por ejemplo, quedaban al margen de su misión. Solamente quiere acentuar con el relieve de la paradoja un aspecto fundamental de su misión. Una sentencia es paradoja, cuando no presenta el objeto en todo su conjunto y se fija en una cara, como si ella fuera la única. Esto es muy frecuente en las sentencias del Evangelio. Por esto hay sentencias que, comparadas entre sí, parecen contradecirse. Se podían escribir algunas columnas con sentencias que afirman y niegan una misma cosa. No es contradicción. Son verdades parciales puestas tan de relieve como si fueran toda la verdad. El reino de Dios es humilde y modesto como el tesoro escondido, como la semilla silenciosa y perdida. Pero también es grande y glorioso, como el árbol, como la ciudad puesta en alto, como el campo de trigo, como la red barredera. El cristiano debe confiar en Dios sin preocuparse del mañana, como hacen los gentiles,

---

[61] *Ars dicendi*, 9.ª, Taurini 1885, p. 78; cf. DUHM, A., *Paradoxe Jesusworte in der Predigt*, Leipzig 1927.

pero también debe imitar la prudencia de los hijos de este siglo. No debe temer a los que matan los cuerpos, pero debe huir de ciudad en ciudad y tampoco debe echar las perlas a los puercos. La suma de dos sentencias es muchas veces la verdad y el pensamiento del Señor: «Sed prudentes como serpientes y sencillos como palomas» (Mt 10, 16). ¿Cómo se compagina el consejo de dar la mejilla al que nos hiere con el otro de sacudir las sandalias sobre la ciudad rebelde? Las dos sentencias comparadas entre sí resultan una verdadera paradoja. Ha puesto tan de relieve cada una de las dos ideas que resultan contradictorias. Sin el relieve de la sentencia desaparece la contradicción.

El cristiano debe edificar a su hermano para que Dios sea glorificado en él (Mt 5, 16), pero también debe hacer el bien sin que la mano izquierda se entere de lo que hace la derecha (Mt 6, 3). Los dos consejos suenan a paradoja, parecen contradecirse. Borremos los tonos fuertes de la sentencia, quedémonos con la idea escueta y desaparecerá la contradicción.

Los fariseos debían ser obedecidos, porque se sentaban en la cátedra de Moisés. ¿Cómo conciliar esta obediencia con aquella sentencia de que son ciegos, conductores de ciegos? Jesús manda la obediencia en los preceptos justos.

Cada una de estas proposiciones de por sí no son paradojas; comparadas con otras pueden parecer paradojas. Hay muchas de estas sentencias en los evangelios. Las paradojas clásicas son las proposiciones que por sí solas parecen contradictorias. En este sentido son paradojas las bienaventuranzas. Cuando Jesús llama felices a los que sufren, desgraciados a los que ríen habla en paradojas al mundo. Sólo el cristiano auténtico llega a comprender la felicidad que hay en el dolor, en el sufrimiento, en la pobreza y los males que tienen las riquezas, la risa y el gozo.

Para decirnos cuán diversos son los pensamientos de Dios y de los hombres nos dice Jesús: «Lo que entre los hombres se estima, es despreciable ante Dios» (Lc 16, 15).

Las dos paradojas más importantes de los Evangelios se refieren a la abnegación y a la humildad.

La de la abnegación se encuentra en los cuatro Evangelios. Reviste diversas formas, pero en substancia se reduce a esta idea: el que gana, pierde. Esta sentencia es ciertamente del Señor. La han conservado los cuatro Evangelistas y en la misma forma substancial paradójica. Mt-Lc la repiten dos veces; Mc-Io una sola vez.

Las seis veces aparece el substantivo «*alma*», en lugar del pronombre personal. Aramaismo propio de Jesús. S. Mateo nos ha conservado las fórmulas: *encontrar* el alma (10, 39) y *salvar* el alma (16,25). S. Marcos (8, 35) y S. Lucas (9, 24), la de salvar. Lc 17,33 usa dos verbos propios suyos, peripoieô y zoogoneô. Los tres Sinópticos han conservado el mismo verbo para perder (apollumi). El motivo por el

cual se da la vida lo ha expresado en primera persona, *por mí*, las dos veces S. Mateo (10, 39; 16, 25), Lc (9, 24) una vez y Marcos ha añadido: por mí y el evangelio (8, 35). Lc 17, 33 ha suprimido el motivo.

La forma de Io 12, 25 es nueva y más nuestra: el que *ama* su alma, la pierde; y quien *la odia en este mundo, la conservará para la vida eterna*». Probablemente Juan ha explicado la sentencia.

La segunda vez que la trae S. Lucas en el sermón escatológico (17, 33) está abreviada y sin conexión literaria con el contexto.

Mt 10, 39 la ha incluído dentro del sermón o instrucción a los apóstoles. Pudo decirla el Señor en esta ocasión y pudo también incluirla por su cuenta el Evangelista.

Por todo esto nos parece cierto que el Señor la pronunció en el contexto común a los tres Sinópticos (Mt 16, 25; Mc 8, 35; Lc 9, 24) y en el de S. Juan, poco antes de su Pasión (12, 25). Es dudoso Mt 10, 39 y nos parece una redacción del Evangelista o de su fuente Lc 17, 33.

La paradoja sobre la humildad tiene diversas fórmulas:

«El que se exalta será humillado; el que se humilla será exaltado.» Así se ha conservado en Mt 23, 12, después de las recriminaciones a los fariseos y en Lc 14, 11 después de la parábola de los primeros puestos y de la del fariseo y el publicano (18, 14). Mt 18, 4 la ha conservado en una forma más realista y breve: el que se humilla *como este niño* será el mayor en el reino de los cielos.

La misma paradoja bajo la forma de «los primeros serán los últimos y los últimos los primeros» se ha conservado en varios pasajes. Mc le ha conservado el sentido de *humildad* en dos pasajes, en que los discípulos rivalizan entre sí. La primera vez Jesús toma a un niño y lo presenta como modelo de humildad (9, 35); la segunda vez, con motivo de las pretensiones de los hijos del Zebedeo, Jesús se contenta con decirles que entre los cristianos el que quiera ser el primero tiene que ser siervo o ministro de los demás (10, 43s).

En los otros pasajes de los tres Sinópticos conserva el sentido de orden y precedencia en el reino de los cielos. S. Mateo la ha puesto al principio y al fin de la parábola de los operarios (19, 30; 20, 16). S. Lucas a propósito de la conversión de los gentiles (13, 30), y Marcos como final de las sentencias que pronuncia el Señor con motivo de la retirada del joven rico (10, 31).

g) *Las imágenes y comparaciones en los Evangelios* son muy frecuentes. Unas son explícitas, otras implícitas. Unas están insinuadas, otras desarrolladas. Podemos distinguir tres clases de comparaciones, y de imágenes, según el mayor o menor grado de desarrollo. *Hay imágenes y comparaciones simples,* que no tocan nada más que el término: «os envío como ovejas entre lobos». En este ejemplo te-

nemos la imagen simple de *los lobos* y la comparación de *las ovejas* (Mt 10, 16; Lc 10, 3). Los discípulos deben ser también prudentes *como serpientes,* sencillos *como palomas* (Mt 10, 16). Los justos lucirán en el día de la retribución *como el sol* (Mt 13, 43). Los contemporáneos del Señor eran superficiales y ligeros *como niños* (Mt 11, 16); los fariseos *como sepulcros blanqueados* (23, 27); los hijos de Jerusalén como *los polluelos* que la gallina cubre debajo de sus alas (Mt 23, 37; Lc 13, 34). La venida del Hijo del Hombre será *como un relámpago* (Mt 24, 27; Lc 17, 24), como el diluvio de Noé y el fuego de Sodoma (Mt 24, 37-39; Lc 17, 26-30).

Las realidades divinas de la gracia son *como el viento,* cuya voz sentimos, pero no sabemos de dónde viene ni a dónde va (Io 3, 8). Jesús en la cruz atraerá sobre sí a todos los hombres para salvarlos, como la serpiente que levantó Moisés en el desierto (Io 3, 14).

El símil o semejanza (Gleichnis) excede los límites de una simple metáfora, como *la levadura* de los fariseos (Mt 16, 6) o los de una simple comparación y se convierte en un discurso figurado e independiente, en el cual una verdad manifiesta y admitida por todos, procedente de un terreno conocido, como la naturaleza y la vida humana, fundamenta y hace sensible otra verdad nueva y sobrenatural, propia del mensaje de Jesús.

Desde el punto de vista formal pueden destacarse símiles que se distinguen de la imagen y de la comparación únicamente por el mayor detalle con que se desarrolla el proceso de figuración. El símil de la oveja perdida en Mt 18, 12-14 se ha formado partiendo de la imagen o metáfora de la oveja. En cambio, los símiles del grano de mostaza (Mt 13, 31), el de la levadura (13, 3), el del tesoro escondido y el mercader de perlas (13, 44s.) se forman partiendo de una comparación. El primer término de la comparación encierra una verdad natural que por sí misma se impone como evidente y en esto consiste el acierto y la fuerza lógica del símil [62].

La parábola está íntimamente unida con la comparación y el símil. Los límites que la separan son flúidos, pero el distintivo de la forma narrativa no puede pasar desapercibido. Así la del sembrador, la de la higuera que el dueño quiere cortar, porque no da fruto (Lc 13, 6-9), la del juez inicuo (Lc 18, 1-8).

Las parábolas en que el pensamiento didáctico se expresa sin revestimiento de imágenes y una sencilla narración más o menos larga se pueden llamar narraciones ejemplares. Este tipo es propio de S. Lucas (10, 20-37; 12, 16-21; 16, 19-51; 18, 9-14). Tales son

---

[62] Para la comparación, cf. KLEUTGEN, *Ars Dicendi,* pp. 91-94; BERNAOLA DE SAN MARTÍN, P., *Curso Superior de literatura preceptiva,* 3 t., Madrid 1927, t. I, pp. 284-286. Para los Símiles, cf. FIEBIG, P., *Die Gleichnisereden Jesu,* Tübingen 1912, pp. 132-186.

la parábola del Buen Samaritano (10, 20-37), la del rico necio (12, 16-21), la del rico epulón (16, 19-31), y la del fariseo y el publicano (18, 9-14).

Las comparaciones, símiles y parábolas se distinguen muy bien de la metáfora y alegoría. Hay que buscar siempre el *tertium comparationis* y distinguir muy bien los puros adornos o *emblemata*, que llama nuestro insigne Maldonado. Pero en aras de esta teoría no se puede tampoco siempre limitar mecánicamente el término medio, pues hay símiles polifacéticos por una parte y por otra, la narración parabólica es un organismo y un cuerpo. La bifurcación primordial entre el plano figurado y el real puede disgregarse en muchos puntos de comparación subordinados, como el sembrador y las cuatro clases de terreno. Una interpretación adecuada ha de poner los rasgos accesorios en una relación lo más estrecha posible con el pensamiento fundamental. Tampoco se puede poner como término de relación el más general posible. Jesús no era humanista ni filósofo, sino el predicador del Reino de Dios. No es un predicador de verdades generales. El término medio debe buscarse dentro de la temática de la predicación de Jesús, en el mundo vivo que le rodeaba [63].

VII.—El uso práctico de las sentencias en los Evangelios

Muchos autores modernos exageran la falta de conexión que tienen entre sí las sentencias y aun las secciones, en general, de los Evangelios. Si nos concretamos al estado actual de nuestros libros, a su redacción última, creemos que todos tienen el sello de una perfecta unidad, la que le da un mismo y único autor. Prescindamos ahora de si las sentencias están o no en su momento histórico, de si son o no auténticas. Afirmamos que muchas de ellas están trabadas íntimamente con hechos o doctrina de la sección a que pertenecen. Muchas de ellas tienen en los Evangelios su función literaria social y colectiva. Es decir, no son sentencias autónomas, subsistentes por sí solas. Hay sentencias de esta clase, pero no son todas. Las sentencias autónomas, con una mera yuxtaposición material a otras, se encuentran en los aglomerados de Mateo y de Lucas. Prescindimos ahora de ellas y nos concretamos a las que tienen una función relativa.

1.—*Sentencias-tema.* Así llamamos aquellas sentencias que encierran como *la tesis* de una doctrina.

---

[63] Cf. Hauck, F., en el término *parabolê;* Kittel, *Theol. Wört. zum N. T.*, t. V, pp. 748-750; Hermaniuk, M., *La parabole Evangélique*, Bruges-Louvain 1947, pp. 193-264. Tiene un estudio muy completo sobre las clases de parábolas en el N. T. Distingue parábolas que son una comparación des-

Mt 5, 13: «Vosotros sois la sal de la tierra» [64]. Así empieza el párrafo. Luego sigue la aplicación concreta del tema general: la sal, cuando pierde su fuerza, no sirve para nada. Se echa fuera.

El mismo proceso sigue la segunda metáfora de la luz. Precede la tesis: «Vosotros sois la luz». Sigue el desarrollo por medio de la imagen particular de la ciudad puesta en alto y de la luz sobre el candelero. Por fin, la conclusión práctica: los cristianos con la luz de sus buenas obras deben edificar a los hombres y glorificar a Dios (Mt 5, 14-16).

Todas las secciones que siguen en este capítulo V de S. Mateo están encabezadas por una misma sentencia común: «no he venido a deshacer la ley, sino a completarla» (5, 17). Es más, hay una sección general introductoria (17-20), que es luego desarrollada por otras seis secciones, que empiezan por otros tantos textos de la ley y las fórmulas comunes de *habéis oído, habéis leído, se os ha dicho* (v. 21.27.31.33.38.43).

A la cabeza del capítulo VI hay un consejo de tipo general: no practiquéis el bien por respeto humano (6, 1). Es la sentencia-tema que se amplifica en los siguientes versos (2-6) y reaparece de nuevo, después de la descripción de la oración (16-18).

El principio del cap. VII está señalado por otra sentencia, tema de varios versos: «No condenéis para que no seáis condenados» (7, 1). Los versos 2-5 son la amplificación lógica del tema.

La eficacia de la oración está concebida de la misma manera: una sentencia general seguida de otras que la explican (7, 7-11).

Este método literario lo encontramos en los otros Evangelios.

La doctrina verdadera sobre la santidad del sábado la propone Mc 3, 4 en una pregunta que hace el Señor a sus enemigos: «¿Es lícito curar en sábado?». La pregunta preside la breve narración del paralítico, que es curado (3, 5-6).

La doctrina sobre la abnegación la propone Mc 8, 34 en una exhortación que dirige Jesús a la turba y a los discípulos: «El que quiera seguirme que se niegue a sí mismo, tome su cruz y me siga». Y siguen varias sentencias que amplifican el tema (35-38).

Después que el joven rico se retira entristecido, pronuncia el Señor la sentencia sobre la dificultad que tienen los ricos para salvarse: «¡Qué difícil es que los ricos entren en el reino de los cielos!» (Mc 10, 23). El tema se amplifica históricamente. Con la admiración doble de los discípulos (10, 24.26) y la doble respuesta del Señor:

---

arrollada o un símbolo, una metáfora, parábolas en parte comparación, en parte metáfora desarrollada, narraciones parabólicas, parábolas ejemplos y parábolas sentencias.

[64] Este logion tiene una forma más complicada en Mc 9, 49, que explica L. VAGANAY en *Memorial chaine*, Lyon 1954, pp. 367-372.

«Es más fácil que un camello pase por el ojo de una aguja... nada hay imposible a Dios» (10, 25.27). Antes Jesús ha reafirmado el tema: «hijos, ¡qué difícil es que los que confían en las riquezas entren en el reino!» (10, 24, b).

La parábola del rico insensato va precedida en S. Lucas de una sentencia-tema: «Cuidad y guardaos de toda avaricia: porque la vida de los ricos no se funda en sus riquezas» (12, 15). Y para explicar esta sentencia les propuso una parábola (12, 16).

El IV Evangelio sigue el mismo procedimiento literario. En él la repetición de las sentencias claves se acentúa más. Basta leer el capítulo sexto para convencerse. El tema: «yo soy el pan de vida» es como el hilo de oro que va atando las diversas partes del discurso. Aparece al principio y luego aparece y reaparece (vv. 27.32s. 35. 48.58s.).

2.° *Sentencias-epifonemas.* También se encuentran sentencias epifonemas, que cierran una exposición más o menos larga.

En el sermón del monte tenemos el epifonema que cierra el cap. V: «Sed, pues, perfectos como vuestro Padre celestial, que está en los cielos» (Mt 5, 48). La partícula *oun, ergo,* tiene su fuerza propia, que es la de síntesis o conclusión de todo lo que ha precedido.

«No podéis servir a Dios y a las riquezas» (Mt 6, 24) es también un verdadero epifonema, aunque no va precedido de ninguna partícula consecutiva. Basta la idea y la contextura general del verso:

«Nadie puede servir a dos señores: porque odiará a uno y amará al otro; o seguirá a uno y despreciará al otro: no podéis servir a Dios y a las riquezas.» La sentencia final corresponde como conclusión al principio general con que se abre el verso [65].

S. Marcos sigue el mismo procedimiento. Unas veces une los epifonemas con una partícula consecutiva (oun, gar, ôste) y otras veces sin partícula ninguna.

«Por consiguiente, el Hijo del hombre es señor del sábado» (2, 27). Esta sentencia cierra todo el episodio de las espigas.

La sentencia «esta es mi madre y estos son mis hermanos» aplicada a los discípulos era un tanto enigmática. La declara el Señor con otra que cierra el pequeño episodio: «quien hace la voluntad de Dios ese es mi hermano, mi hermana, y mi madre» (Mc 3, 34s.).

La doctrina sobre el divorcio se cierra con otro epifonema: «así, pues, que el hombre no deshaga lo que Dios unió» (Mc 10, 9).

---

[65] Cf. *a*) 6, 33s.; 7, 12.20; 10, 22.31; 19, 6; 20, 16; 22, 14.21; 24, 13.42.44; 25, 13.46. *b*) 10, 39; 15, 20; 19, 23.26; 22, 40; 24, 35; 25, 30; 26, 13; 28, 20.

El ejemplo de David comiendo los panes de la proposición tiene para Jesús su moraleja práctica. Se resume en una sentencia que cierra todo el episodio: «el sábado es por el hombre y no el hombre por el sábado» (Mc 2, 27) [66].

En S. Lucas abundan más las sentencias epifonemas. La doctrina sobre la abnegación cristiana está expuesta en dos símiles: el hombre que trata de edificar una torre y el rey que se prepara para resistir al enemigo. Una sentencia cierra la perícopa: «Así, pues, cualquiera de vosotros que no renuncia a todas las cosas, no puede ser mi discípulo» (Lc 14, 33) [67].

La parábola del rico necio se abre con la tesis y se cierra con un epifonema: «Eso le pasa a todo el que atesora para sí y no se hace rico delante de Dios» (12, 21; cf. 12, 29).

La gran sección que Lucas dedica a la solicitud por los bienes temporales y a la confianza en la Providencia se termina con una sentencia, que se ha hecho proverbial: «Donde está tu tesoro allí está tu corazón» (12, 34). No cabe una razón más densa para justificar la renuncia a los bienes de la tierra [68].

Los consejos prácticos para los últimos días del mundo se terminan con este, que los resume todos: «con vuestra paciencia salvaréis vuestras almas» (Lc 21, 19. Cfr 16, 13).

S. Juan gusta también de las conclusiones sentenciosas. El diálogo con Nicodemo termina probablemente con la alusión a la serpiente de bronce y ésta con una sentencia teleológica: «para que todo el que cree en él no perezca, sino que alcance la vida eterna» (Io 3, 16). El discurso sobre el pan de la vida termina con esta conclusión: «Este es el pan que bajó del cielo. El que come este pan vivirá eternamente» (6, 63). Otra sentencia general sirve de clave para entender el sentido sobrenatural del pan de la vida: «el espíritu es el que vivifica; la carne no aprovecha» (6, 63).

3.° *Sentencias-argumento.* Hay sentencias que los Evangelistas nos proponen como razones. Son sentencias claras, universalmente admitidas, bien porque están en la Escritura, bien porque pertenecen a la experiencia y ciencia universal.

¿Por qué Jesús come con los publicanos y pecadores? «Porque los sanos no necesitan de médico, sino los enfermos» (Mt 9, 12; Mc 2, 17; Lc 5, 31). Los griegos ya conocían este proverbio, que miraban a los filósofos como a un médico.

¿Por qué los discípulos serán perseguidos? Porque lo ha sido el Maestro y «el discípulo no es más que el maestro ni el siervo más que su señor» (Mt 10, 24s; Lc 6, 40).

---

[66] Cf. 10, 27; 12, 17; 13, 37.
[67] Cf. 7, 47; 12, 7.
[68] Cf. 17, 10; 18, 14; 14, 11; 23, 12.

¿Por qué todos los hombres pueden seguir el Evangelio? «Porque mi yugo, dice Jesús, es suave y mi carga ligera» (Mt 11, 30).

Las obras son el criterio para conocer a los verdaderos profetas y la razón es un proverbio: «porque por los frutos se conoce el árbol» (Mt 12, 33; cf. 7, 17; Lc 6, 43s.). El que no es bueno no puede hablar cosas buenas «porque la lengua habla de lo que hay en el corazón» (Mt 12, 34; cf. Lc 6, 45).

¿Por qué los discípulos deben hacer oración? «Porque el espíritu está pronto, pero la carne es débil» (Mt 26, 41; Mc 14, 38).

Conviene que Pedro envaine su espada, «porque todos los que toman la espada mueren con espada» (Mt 26, 52). La forma del proverbio es enteramente semita y el marco histórico muy real [69].

¿Por qué los discípulos de Jesús no ayunan cuando ayunan todos los judíos? La razón es el símil del esposo y sus amigos (Mc 2, 18-20. Sin. 53).

La resistencia de Jesús a la súplica de la Cananea tenía su motivo: «Porque no está bien dar a los perros el pan de los hijos» (Mc 7, 27). Debemos ser misericordiosos y mansos con el prójimo, «porque con la misma medida que midiéreis se os medirá» (Lc 6, 38).

4.° *Sentencias-explicativas*. El límite entre la razón y la mera explicación es a veces inapreciable. En los Evangelios hay sentencias que parecen mera explicación.

El símil del hijo del rey que no está obligado a tributar a su padre puede ser un argumento o más bien una explicación. «Por tanto, los hijos están exentos» (Mt. 17, 23-25).

La doctrina de la humildad cristiana la explica Jesús con la imagen viva del niño, que coloca en el centro (Mt 18, 1-4). La maldición de la higuera pertenece al género de acciones simbólicas, que presentan al vivo una lección espiritual. Jesús no da razones para justificar que la verdadera obediencia está en las obras y no en el sí verbal. Se contenta con el símil de los dos hijos (Mt 21, 28-42). Tampoco razona el tributo al César. Le basta que vean el denario. Una sentencia, que se ha hecho proverbio, resume todo su razonamiento: «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios» (Mt 12, 16).

La calumnia de que arroja los demonios con poder de Satanás no la refuta con razonamientos. Apela al recurso de los símiles: el reino dividido, la casa dividida (Mc 3, 23-25).

Podría haber razonado la confianza en la Providencia. Jesús prefiere el método intuitivo. Nos exhorta a contemplar los cuervos, que no siembran, los lirios que no tejen, y nada les falta (Lc 12, 24. 27).

Todos los sucesos le dan materia a Jesús para hacer sensible su

---

[69] Cf. KLOSTERMANN, E., *Das Matthäusevangelium*, Tübingen 1938, in h. l.

doctrina: los Galileos que Pilato hizo matar y aquellos 18 sobre los cuales cayó la torre de Siloé (Lc 13, 1-5). El bien se debe hacer siempre, aun en día de sábado. Esta doctrina era difícil de explicar en un ambiente tan cerrado como el de los fariseos. Jesús encuentra una razón, que es más bien una explicación. Todo el mundo lleva a su asno y a su buey a darle de beber en día de sábado (Lc 13, 16) y si caen en una fosa, aunque sea sábado, trabajan por sacarlos (Mc 14, 5).

Ante la viuda pobre que da de limosna todo lo que tiene, Jesús sentencia en seguida con una paradoja: «Os digo de verdad, que esta viuda, la pobre, ha echado más que todos» (Lc 21, 3).

El mismo método didáctico nos ha conservado S. Juan. Con Nicodemo, que le visita de noche y en primavera, se sirve del viento que no se ve, pero se siente, para explicar el misterio de la gracia. Con la Samaritana habla del agua viva, con los Cafarnaitas habla del pan que han comido y del maná. La curación del ciego de nacimiento le sirve para hablar de la luz de la fe; la resurrección de Lázaro, para hablar de la resurrección y de la vida eterna. El lavatorio de los pies para explicar y recomendar la caridad humilde.

VIII.—Autenticidad de las sentencias evangélicas

Bultmann es uno de los críticos más radicales y destructores. Sus estudios sobre el origen de la materia evangélica le han hecho afirmar: Es imposible «conocer el carácter de Jesús, su personalidad y su vida», porque «no se puede demostrar la autenticidad de una sola de sus palabras» [70].

Vamos a ver cuán falsa es esta conclusión descorazonadora. No existe ningún personaje antiguo de quien se conozcan ni más sentencias ciertas ni con más seguridad [71].

Cuando nosotros afirmamos la autenticidad de las sentencias evangélicas nos referimos a su origen verdaderamente cristológico. Las sentencias de los evangelios han sido pronunciadas por Jesús. No son creación ni de los Evangelistas ni de la primitiva comunidad cristiana. Por sentencias entendemos primeramente su contenido ideológico y su forma substancial. Y hablamos de las sentencias en general. Para cada una en particular hay que hacer un estudio propio e individual, lo mismo que para la forma en sus más pequeños detalles.

---

[70] *Die Erforschung des synoptischen Evangelien,* Giessen 1925; 2.ª ed. 1930, p. 33.

[71] Cf. Grant, F. C., *The Authenticity of Jesus' Saying: Neutest. Studien* f. R. Bultmann (*Beihefte z. Zeitschr. Neutest. Wiss.* 21), Berlin 1954. pp. 137-147.

Pero del mismo estudio general que vamos a hacer se sigue la autenticidad de muchas sentencias en particular y aun de su forma externa particular.

El FGM se ha consagrado a la evolución de la tradición oral anterior a la fijación escrita de los Evangelios. La cuestión de si esta tradición llegó a nuestros Evangelios canónicos a través de escritos parciales, que contenían muchas o algunas de las palabras del Señor, o más bien como las antiguas tradiciones judías, solamente por la vía oral, no es de una importancia primordial, como ha dicho recientemente Cullmann. «En todo caso nunca se podrán definir los contornos de estos escritos hipotéticos» [72].

Que las fuentes de nuestros Evangelios canónicos fueran orales o fueran escritas también es secundario. Lo importante y esencial es que a ellos llegó con fidelidad el mensaje de Jesús y con fidelidad nos lo han trasmitido a nosotros.

No vamos a servirnos de las razones generales que militan contra las avanzadas conclusiones del FGM. Pueden consultarse las monografías y los trabajos que se han publicado en este sentido [73]. Nosotros vamos a repasar los argumentos especiales que existen a favor de la autenticidad de las sentencias basados en el análisis mismo de los Evangelios.

La autenticidad no precisa el marco histórico ni la forma particular primitiva. Se contenta con asentar que la sentencia asciende a Jesús en su contenido y en su forma substancial. El resultado positivo del FGM es que en los Evangelios existen trozos flotantes en el tiempo y en el espacio. Pero no conviene exagerar y desconocer la unidad literaria de los Evangelios y su valor cronológico y geográfico en muchos puntos, como afirma Schmidt [74].

Para que las afirmaciones tan radicales de Bultmann pudieran aceptarse habría que admitir, como observa Taylor, que los discípulos

---

[72] CULLMANN, O., *La Tradition*, Neuchatel-Paris 1953, p. 11.

[73] Cf. HOPFL-GUT-METZINGER, *Intr. spec. in N. T.*, 5.ª, Neapoli-Romae 1949, pp. 170-173, con amplia bibliografía; FLORIT, E., *Il Metodo della Storia delle Forme*, Roma 1935; JANROWSKI, B., *Schola historiae formarum*, Varsoviae 1950; CULLMANN, O., *Les récentes études sur la formation de la tradition évangélique:* RevHistPhRel 5 (1925) 459-477, 564-579; SCHMIDT, K. L., *...Formgeschichte appliquées aux évang:* RevHistPhRel 18 (1938) 3-26; GOGUEL, M., *La «Form-und traditionsgeschichtliche Schule»*: RevHistPhRel 94 (1926) 114-160; BRAUN, F. M., *Formgeschichte* (Ecole de la...): DB (S) III, 312-317; BENOIT, P., *Réflexions sur la FGM:* RevBibl 53 (1946) 481-512; CERFAUX, L., *L'histoire de la tradition synoptique d'après R. Bultmann:* RevHistEccl 28 (1932) 582-594; Recueil. I, Gembloux 1954, pp. 353-367; RIGAUX, B., *La formation des évangiles, probléme synoptique et la FGM:* ETLov 31 (1955) 658-664.

[74] SCHMIDT, K. L., *Der Rahmen der Geschichte Jesu*, Berlin 1919, p. 209.

de Jesús fueron transportados con él al cielo el día de la Ascensión, sin que quedara en la tierra ni uno sólo de ellos como testigo [75].

1.—*Criterios de autenticidad.*

Goguel, que no es susceptible de prejuicios ortodoxos, establece como principio general de autenticidad el siguiente: Desde el principio la Iglesia ha formulado su confesión de fe, como aparece en 1 Cor 15, 3-4. Pues bien, todo texto evangélico que representa una mentalidad anterior a esta confesión debe ser considerado como auténtico y primitivo. Por la misma razón toda palabra que pronuncia Jesús contraria al espíritu de la primitiva comunidad es suya. Tal la recomendación que hace a sus discípulos de no ir a tierra de paganos y de samaritanos. Para Goguel es igualmente auténtica la afirmación ante el Sanhedrín: «Veréis al Hijo del Hombre sentado a la derecha del Poder y viniendo sobre las nubes del cielo» (Mc 14, 62). Si fuera invención de la comunidad primitiva se haría en ella alusión al milagro de la resurrección [76].

Por el mismo camino, comparando la mentalidad que reflejan los Hechos Apostólicos y las Cartas con la que aparece en los Evangelios, llega Easton a sostener que la casi totalidad de las palabras evangélicas son históricas y remontan a la época de las tradiciones orales y no a la de la composición de los Sinópticos [77].

Aplicando estos criterios, que acepta la Crítica racionalista, vamos nosotros a probar la autenticidad de las sentencias evangélicas. Claro que para nosotros el argumento clave no es el análisis literario, sino el histórico y filosófico. La tradición evangélica no se formó de repente en el vacío absoluto, sino dentro de una comunidad jerárquica, en el seno mismo de los testigos calificados. La predicación cristiana es un *testimonio,* donde no cabe inventar. S. Lucas escribe para que el notable Teófilo conozca *la solidez* de lo que ha aprendido. Y escribe conforme al testimonio de los ministros de la palabra, que eran los testigos de Jesús. S. Pedro escribe también que su predicación no se funda en fábulas, sino en lo que él ha visto (2 Petr 1, 16). Jesús quiso que los apóstoles fueran testigos suyos (Io 15, 27), y ellos tenían conciencia de que eran testigos (Act 5, 32). Es impresionante en el libro de los Hechos la frecuencia con que se recuerda el testimonio de los apóstoles y el relieve que se le da. Son testigos de Cristo, de sus milagros, de sus palabras, de su resurrección.

Más impresionante es todavía el relieve que da S. Juan al tes-

---

[75] TAYLOR, V., *The Formation of the Gospel Tradition,* London 1935, p. 41.

[76] *Jésus,* 2.ª, Paris 1950, pp. 149-50.

[77] *The Gospel before the Gospels,* New York 1928, pp. 88-109.

timonio, no solamente de los apóstoles, sino al de todos los que de alguna manera estaban capacitados para darlo. La importancia de los testigos y del testimonio prueba que el cristianismo es un hecho histórico en todo su conjunto de obras y palabras [78]. Los Evangelistas escriben con confianza de sí mismos, sin miedo al control de los testigos. Saben que son fieles a lo que han *recibido*. En tiempo de S. Pablo existe una tradición firme, un «depósito» (1 Cor 15.3; 11, 23). La autoridad de Jesús tiene para S. Pablo un valor absolutamente normativo. El evangelio que predica no es de inspiración humana. Remonta a una tradición que va más allá de Apolo y de Cefas. Los apóstoles no son sino «ministros y servidores» de la palabra [79].

La tradición de las palabras del Señor desempeña en S. Pablo un papel más importante de lo que pudiera hacer pensar el número limitado de sentencias citadas por él. El modo como las utiliza, sobre todo en la primera carta a los Corintios (VII), prueba que la tradición de las palabras era amplia y bien definida. Por eso puede distinguir con toda claridad entre sus palabras y las del Señor. Existían normas fijas del Señor sobre diversos problemas morales y prácticos. Por lo que respecta a la virginidad no existe ningún precepto del Señor [80].

La tradición oral sobre las palabras del Señor se pudo fijar con facilidad, prescindiendo ahora de su contenido y su forma, y mirando solamente al pueblo en que se formó. Entre los judíos no existía esa libertad, que vemos en otros pueblos, cuando se trataba de trasmitir las máximas de un maestro. La ciencia de los judíos consistía precisamente en aprender de memoria y con la máxima fidelidad posible los dichos de los mayores. Su moral era una ciencia tradicional y antigua.

Los egipcios reprochaban a los griegos la inconstancia. Nada había en ellos viejo, mientras que en Egipto nada había nuevo [81]. El sentido de la tradición es característica del saber entre los semitas. Esto vale especialmente en la literatura sapiencial. Las sentencias de los sabios se guardaban como reliquias. Un discípulo bueno se clasifica por su capacidad de retención. Para retener, el método infalible era la repetición. Repetir sin fatiga y en alta voz. La Mischna debe su nombre a este método didáctico [82].

Los discípulos de Jesús no habían estudiado en las escuelas, pero habían asistido a las explicaciones de la Sinagoga. Y también en-

---

[78] Cf. BOVER, J. M., *Comentario al sermón de la Cena*, Madrid 1951, pp. 118-120; CERFAUX, L., *Témoins du Christ d'après le livre des Actes*, Recueil v. II, Gembloux 1954, pp. 157-174.

[79] EASTON, o. cit., p. 121.

[80] Cf. CULLMANN, O., o. cit., p. 17.

[81] Cf. DUESBERG, o. cit. I, p. 23.

[82] Cf. BONSIRVEN, J., *Le Judaisme palestinien*, I, Paris 1935, p. 292.

tre los discípulos hubo doctores, como Nicodemo (Act 6, 7; 15, 5).

Los cristianos se interesaron desde el principio por la doctrina de su Maestro. Su vida totalmente nueva y de una austeridad extraordinaria necesitaba una base sólida. Era la vida y la doctrina del Maestro. Cabría pensar que la moral cristiana se hubiera inventado, si respondiese a la medida humana y al ambiente. Pero es todo lo contrario. El *camino* cristiano sigue directrices nuevas, perfectamente definibles. La chispa que provocó el incendio cristiano no pudo lanzarla sino Jesús.

2.—*El contenido de las sentencias.*

El análisis del contenido gnómico en los Evangelios es una prueva de autenticidad. Veamos cómo.

a) Suponemos como hecho indiscutible que Jesús, como Maestro, fué de una recia personalidad. «Grande en obras y en palabras». «Que decía la verdad sin acepción de personas», «que no era como los escribas y fariseos», «que enseñaba como quien tiene autoridad».

Pues bien, el contenido de las sentencias evangélicas corresponde a esta recia personalidad. Bultmann nos dice: toda palabra que responde al carácter de Jesús tiene las trazas de ser suya. «La comunidad debe su origen a Jesús y ha conservado muchas de sus sentencias» [83].

El contenido doctrinal de las sentencias evangélicas sigue una línea tan marcadamente *una* y tan *transcendente* que su autenticidad puede desafiar cualquier duda o estudio [84]. Piénsese en la sentencia sobre el tributo al César, sobre la virginidad, sobre la perfección, sobre la mansedumbre, sobre el ver las faltas del hermano.

Compárense las sentencias de las Cartas con las de los Evangelios. Recia y bien definida fué la personalidad de Pablo. Pero las sentencias de los Evangelios están por encima. Tienen otro sello. El episodio de la adúltera podrá pertenecer al IV o al III Evangelio; lo que no se puede dudar es que allí obra y habla Jesús: «El que no tenga pecado que tire la primera piedra» (Io 8, 7). «¿Nadie te ha condenado?... Yo tampoco te condeno...» (8, 10 s.).

b) El contenido doctrinal de las sentencias evangélicas *contrasta profundamente con la moral rabínica.* La moral gnómica de los Evangelios no es griega ni judía. Es cristiana. Puede ser útil comparar la tradición evangélica con ciertas tradiciones análogas del mundo judío y griego. Pero comparar no es explicar y analogía no es genealogía. La forma de ciertos aforismos puede haberla tomado Jesús del

---

[83] Cf. *Die Geschichte der Synopt.*, p. 61.
[84] Cf. BATIFFOL, *L'enseignement de J. C.*, p. XIV.

maschal hebreo tal y como aparece en los libros sapienciales. Pero sería injusto afirmar que estos aforismos deben su origen a la sabiduría judía [85].

Las máximas de Jesús se encaran abiertamente con las máximas de los grandes doctores judíos: «Se os ha dicho... yo os digo». Es fórmula que reaparece varias veces en el sermón del Monte (Mt 5, 21.27.31.33.38.43).

c) El contenido doctrinal de las máximas evangélicas es *preciso y breve*. Concretamente no sobrepasa la media docena de ideas básicas, cuales son el amor al prójimo, la limpieza interior del corazón, el despego de las riquezas, la abnegación de las propias ambiciones, la humildad, la mansedumbre, el perdón, las persecuciones y sufrimientos, la providencia de Dios, el éxito con Jesús. Este pequeño catecismo no era difícil de aprender y retener.

Pero lo que más interesa es que todas estas ideas ascéticas están muy trabadas entre sí y forman un todo único con los ejemplos del mismo Jesús. La ascética evangélica puede resumirse en aquella metáfora del grano de trigo, que debe morir para fructificar (Io 12, 24).

El grano de trigo era el propio Maestro y eran también los discípulos. Existe una unidad convergente en el contenido doctrinal de los Evangelios. Un cuerpo único, que no ha podido crear la comunidad de los discípulos refractarios a todo lo que fuera pasión y humildad.

d) El contenido de muchas sentencias de los Evangelios no puede ser sino de los días históricos de Jesús. Anterior a la predicación de los discípulos. El cristianismo no había roto todavía las fronteras del judaísmo. «No está bien tomar el pan de los hijos y darlo a los perros» (Mt 15, 26). Los oyentes del sermón del Monte son judíos y nada más que judíos. Prescindamos de la interpretación y perfección de las tradiciones judías. Bastan las sentencias que aluden a los gentiles: «Cuando oréis, no digáis palabras inútiles, *como los paganos*» (6, 7). «No os angustiéis diciendo, ¿qué comeremos o qué beberemos? o ¿con qué nos vestiremos? Porque todo esto buscan *los gentiles*, y vuestro Padre celestial sabe que lo necesitáis» (6, 31s.).

Las sentencias del Evangelio son *la semilla* que cae silenciosa en la tierra, segura de su virtud. La seguridad de Jesús se refleja en sus palabras. Nadie sino él podía hablar con tanta seguridad. El carácter doctrinal de las sentencias es el mismo en los cuatro Evangelios. Es

---

[85] Cf. GOGUEL, *Jésus*, p. 117. Recientemente ha observado J. SCHMITT que la moral evangélica queda por encima del ideal sadoquita, tal y como lo revelan los mss. de Qumran. El judaísmo comunitario de tipo qumranita manda a sus fieles *odiar a los enemigos*, mientras que el Evangelio prescribe *el amor* de los enemigos y de los que nos persiguen. Cf. *Les écrits du N. T. et les textes de Qumran:* RevScRel 30 (1956) 269s.

verdad que Juan es más teológico y místico, pero sus sentencias responden a la misma personalidad recia de los Sinópticos y a la misma época [86].

3.—*La forma de las sentencias y su autenticidad.*

La forma de los dichos del Señor estudiada en su conjunto y en sus pormenores responde exactamente a la forma de los Rabinos de Israel y, en general, del mundo semita. Esto favorece mucho su autenticidad. Recorramos brevemente los puntos, que ya hemos estudiado, cuando tratamos de la forma de los dichos del Señor. Ahora subrayaremos la relación que tiene la forma con la autenticidad.

a) *La brevedad y el relieve de las sentencias.* El oriental está acostumbrado a trasmitir oralmente las tradiciones de su sabiduría y de su historia, cuando han adoptado la firme forma que exige su conservación. El maestro se sirve de las formas usadas desde antiguo en estos pueblos. Ya vimos que *la sentencia* o *gnomo* desempeña un papel importante. Los dichos del Señor, como aparecen en los Evangelios, arrancan de una tradición oral. En los pasajes discursivos de los Sinópticos se echa de ver que el Señor se expresaba no en discursos largos, sino en formas más bien cerradas, de breve cuño. Los discursos son composiciones formadas con sentencias. Estas concisas y breves formulaciones podían ser retenidas y conservadas con relativa facilidad y más por oyentes que vivían en una economía sencilla. La concisión de las sentencias queda robustecida a menudo por las imágenes, incluso de tipo paradójico. Todo ello facilita la conservación. Piénsese, por ejemplo, en las palabras de la paja y de la viga, en las perlas y en los cerdos. La tradición ha trasmitido estas sentencias como proverbios. Conjuntos de imágenes más extensos, en ocasiones sentencias dobles, han sido agrupadas a la manera del paralelismo de sentido hebreo, e incluso sentencias más complicadas se someten comúnmente a una ley de periodicidad, que el sabio emplea quizá de una manera inconsciente. En esto aparece el influjo de formas estilísticas orientales, tal como aparecen en el A. T., tal como habían vivido en los profetas y en los Rabinos. Un ejemplo puede dar idea de esta presión de formas, que actúan inconscientemente en el maestro y en los discípulos:

«Nadie puede servir a dos señores» (tesis general).
«O bien odia al uno y ama al otro,
o bien sigue al uno y rompe con el otro» (explicación).
«No podéis servir a Dios y a Mammón» (epifonema final) (Mt 6, 24).

---

[86] Cf. Dodd, C. H., *Some Johannine «Herrenworte»* (13, 16; 12, 25; 13, 20; 20, 23) *with Parallels in the Synoptic Gospels:* New Test. Stud. 2 (1955) 75-86. Compárese también Io 6, 63, con Mt 26, 41; Mc 14, 38; Io 4, 35-38; 15, 16, con Mt 9, 38s.; Lc 10, 2.

Todas estas sentencias han sido formuladas originariamente como dictámenes sobre determinados casos. Unas han sido conservadas en su marco histórico. Otras han llegado autónomas, como proverbios y normas populares.

Muchos dichos pudieron grabarse en la memoria, porque se conectan en forma de adhesión o de crítica, con pasajes del A. T., que todos conocían. Piénsese en los conocidos grupos de sentencias del sermón del Monte, que comienzan por la frase llamativa: «Habéis oído que se dijo a los antiguos...».

Otras máximas pueden contarse entre las sentencias proféticas, porque emplean las viejas formas en que los videntes de Israel y, en general, los orientales invocan su «bienaventurado» o su «¡ay!» sobre personas y ciudades, o manifiestan en primera persona su conocimiento secreto de Dios (Mt 11, 25-30).

Las sentencias de los evangelios tienen en sí mismas las posibilidades internas de conservación y , por lo mismo, el sello de la autenticidad. La moral encaja en sentencias cortas mejor que en largos discursos. La comunidad cristiana consideró los dichos del Señor como normas de vida, las ordenó y recapituló temáticamente en muchos casos. Las dos únicas sentencias que S. Pablo atribuye al Señor no se refieren a cuestiones de fe, sino de la vida práctica (1 Cor 7, 10; 9, 14).

Las sentencias en su forma más exterior han podido ser coloreadas, según las circunstancias de lugar y de tiempo, antes de su fijación definitiva. Si se compilaban las palabras de Jesús como normas para las comunidades, era natural que se acomodaran en su ropaje exterior a las circunstancias, por medio de la especialización de lo general. Pero esto no le quita nada a su autenticidad. El mismo Dibelius confiesa que «estas modificaciones no han alterado la esencia del Evangelio. El mensaje de Jesús nos ha sido conservado de modo unitario y nada afectado. La comparación con las excrescencias posteriores de la tradición prueba que la alteración perceptible en los evangelios no tocan a nada esencial» [87].

b) *Las imágenes y el ritmo de las sentencias.* La forma gnómica de los Evangelios se distingue por su estilo figurado y poético, como hemos visto. Esta cualidad favorece mucho la autenticidad, pues es un gran medio de conservación.

El estudio del *maschal* rabínico, tan unido con el estilo gnómico, ha probado una técnica de «estilo oral», de tipo semita, que remonta al período oral de la tradición evangélica. ¿Por qué los cristianos de

---

[87] DIBELIUS, M., *Geschichte der urchristlichen Literatur*, I, *Evangelien und Apokalypsen*, Berlin-Leipzig, 1926, p. 22.

formación griega conservaron estos *meschalim* sino porque su autor era Jesús? [88].

A excepción del Apocalipsis, donde las imágenes son más bien combinaciones algébricas, y de las cartas de S. Pablo, cuyas imágenes reflejan el mundo griego, el N. T. es más bien pobre en variedad de imágenes. Todas caen dentro del ámbito estrecho del mundo sencillo palestinense, en que vivió Jesús [89]. Por otra parte, bajo el punto de vista de las imágenes poco o nada se diferencian entre sí los cuatro Evangelistas. Hombre tan intelectual y universal como S. Mateo ha conservado las mismas imágenes que sus compañeros. Prueba de que las imágenes son de Jesús. Con razón dice Goguel: «La forma rítmica y las imágenes son una buena señal de autenticidad» [90]. Y Streeter, después de estudiar la obra de Burney, concluye que «el ritmo poético de las sentencias nos da la seguridad de que poseemos la misma palabra de Jesús» [91].

En los Evangelios se siente la voz de un único Maestro. La reunión de parábolas, apotegmas, proverbios, reglas de moral, profecías, no se ha hecho al acaso. Detrás está su autor bien definido. En muchos pasajes se reconoce el ritmo oral, como, por ejemplo, al final del sermón del Monte (Mt 7, 24-27). En procedimientos de ritmo y mnemotecnia los semitas son excepcionales. Son repetidores notables, hábiles en dar a su lección la formulación exacta, fácil de conservar.

Desde el estudio fundamental de Jülicher a fines del siglo pasado pocos textos han sido tan estudiados como las parábolas. Si la crítica ha probado que Jesús fué hombre de su tiempo y de un pueblo determinado por el uso de las parábolas, también ha probado su originalidad y autenticidad. Todas llevan el sello del marco palestinense en que se predica el Evangelio.

Es verdad que la comparación sinóptica demuestra ciertas diferencias de redacción. Por esto se ha podido hablar del «doble asiento en la vida». De una parte las parábolas reproducen la auténtica predicación de Jesús, y de otra la predicación de la comunidad primitiva, que ha introducido determinadas formas accesorias. Distinguirlas bien para hallar la primitiva forma de la predicación del Señor es un proceso crítico delicado, en donde puede entrar el factor subjetivo.

---

[88] Cf. PAUTREL, R., *Le canon du maschal rabbinique:* RevScRel 26 (1936) 4-45; 27 (1937) 264-281; *Des abréviations subies par quelques sentences de Jésus dans la redaction synoptique,* 24 (1934) 344-365; GRANDMAISON DE L., *Le style oral. En marge d'un mémoire de psychologie linguistique:* Etud 183 (1925) 685-705; *Jésus Christ,* I, Paris 1928, p. 201-209; CERFAUX, L., *La probité des souvenirs évangelique:* EphThLov 4 (1927) 13-28.

[89] Cf. HAUCK, en KITTEL, *TheolWzNT.*, V, pp. 749-751.

[90] *Jésus,* p. 234.

[91] Cf. LEON-DUFOUR, X., *L'Evangile et les Evangiles* par HUBY, J., Paris 1954, p. 39, nota 2.

Con todo, pueden señalarse puntos de vista fundamentales. En algunas parábolas, que primitivamente se dirigían a los adversarios, la aplicación se ha orientado a los fieles en general. Así, por ejemplo, la parábola de los operarios con el epifonema final: «los últimos serán los primeros, y los primeros, los últimos» (Mt 20, 16), en la redacción actual se dirige a todos los fieles, como un aviso [92].

La parábola de la oveja perdida conserva su forma originaria en S. Lucas, pues se dirige a los escribas y fariseos murmuradores para probar que también los pecadores y publicanos tienen derecho al reino de los cielos (Lc 15, 1-7). S. Mateo la ha insertado en el discurso eclesiástico y le ha dado un carácter pastoral. Este discurso (Mt 18, 12-18), bajo el punto de vista literario es uno de los conglomerados más artificiales del primer Evangelio, que reproduce elementos muy dispares por su material, su origen y variada coloración judía. En materia disciplinaria es la sección del N. T. que más parecido tiene con los documentos de Qumran [93].

c) *Las conclusiones de las parábolas* presentan un doble problema: uno histórico y otro literario. Este último no nos toca a nosotros. ¿Pertenecen o no muchas de las conclusiones al cuerpo de la parábola o son apéndices extraparabólicos? Es un problema que ha estudiado detenidamente el P. Buzy, pero con un criterio demasiado rectilíneo, y por eso nos parece que exagera el número de conclusiones extraparabólicas [94]. Mucho más ponderado y objetivo nos parece el R. P. Antolín en el trabajo que publicó en Estudios Bíblicos [95].

A nosotros ahora solamente nos interesa el problema histórico o el de la autenticidad de las conclusiones, que hemos de tratar en general y no en particular para no exceder los límites justos de nuestro trabajo.

Si la conclusión de la parábola encaja bien con el cuerpo de la misma no hay lugar a duda. La conclusión es de Jesús por la misma razón que todo el resto de la parábola. La conclusión está también en su sitio histórico.

Puede darse el caso de que la conclusión se despegue lógica y literariamente de la parábola. Sería el caso de las conclusiones extraparabólicas, que hay siempre que probar. Admitida la hipótesis, verificable en algunos casos concretos, nos preguntamos, la conclusión ¿es sentencia de Cristo o no?

---

[92] Cf. HAUCK, F., en KITTEL, *TheolWzNT.*, V, 751-753.

[93] Cf. SCHMITT, J., *Les écrits du N. T. et les textes de Qumran:* RevScRel 30 (1956) 270-272.

[94] BUZY, D., *Les sentences finales des paraboles évangéliques:* RevBibl 40 (1931) 321-344; *Les paraboles,* Paris 1932, pp. IX-XI.

[95] ANTOLIN, T., *El problema de las conclusiones finales aparentes en las parábolas evangélicas:* EstBibl 2 (1943) 3-22. Sobre la lección de las parábolas, cf. BAUDIMENT: RevBibl 53 (1946) 47-55.

Existe un motivo literario para probar que la conclusión extraparabólica remonta al mismo Cristo, no como conclusión de la parábola, por hipótesis, pero sí como apotegma o máxima, aunque desgajada de su propio contexto. Estas conclusiones extraparabólicas llevan el mismo sello literario de autenticidad que las demás sentencias evangélicas. Se puede decir que son las sentencias más señaladas. Se han podido conservar muy bien. No se explica que el Evangelista cerrara con ella la parábola, si ni siquiera ascendía a Jesús la sentencia.

El Evangelista la ha podido poner después de la parábola por cierta analogía de idea, de forma o de palabra. Cabe hasta la posibilidad de que la haya puesto nada más que por ponerla y darle un sitio, como cuando reúne varias sentencias nada más que por conservarlas. Lo interesante es que ha considerado por auténtica la sentencia.

Un fin ha tenido el Evangelista. Por lo menos, conservar la sentencia, dándole un lugar cualquiera. Pero lo ordinario no puede ser esto. Al relacionar la sentencia con la parábola el Evangelista ha visto un nexo de fondo o de forma, por lo menos. El exégeta debe estudiar detenidamente si la sentencia y la parábola se comunican alguna luz entre sí. Hemos de pensar literariamente bien del Evangelista. Al unir la sentencia final con la parábola, lo razonable es que haya visto una relación interna. No es el caso de sentencias particulares que se unen materialmente entre sí, aunque no exista entre ellas nexo lógico ninguno. Aquí es una sola sentencia, que se pone al final de una narración seguida, que tiene siempre una enseñanza moral. Un cuadro más o menos largo no se cierra con una sentencia sola si no existe ninguna relación. Creemos que las conclusiones de las parábolas, por lo general, deben servir para ver el pensamiento del autor inspirado sobre la misma parábola. La inconexión total de la sentencia final y de la parábola debe siempre probarse bien. Y no basta nuestra lógica matemática. Los orientales son más amplios y no tienen un molde férreo tan estrecho. Una parábola puede concluir en varias direcciones y aun curvas, que el genio occidental no admitiría.

A la parábola de la oveja perdida Lc 15, 7 le ha puesto como conclusión la alegría que hay en el cielo por un pecador, que se convierte. Esta conclusión empalma muy bien con la segunda parte de la narración parabólica. Mt 18, 14 le ha puesto otra conclusión, la voluntad salvífica de Dios concretada a los pequeños. Esta conclusión empalma muy bien con la primera parte de la narración, con el empeño que pone el pastor en buscar la oveja perdida. Jesús pudo explicitar las dos lecciones o una sola. Pero las dos estaban en su narración.

En la parábola de los obreros llamados a la viña hay dos conclusiones en muchos códices. Una críticamente cierta: «los últimos

serán los primeros y los primeros los últimos». Buzy considera la conclusión como extraparabólica [96]. No así el P. Lagrange ni Boismard. Este último llama la solución de Buzy «un caso desesperado» [97]. Y lleva razón. Lo último de todo ha de ser este recurso de impotencia. Pero lo más curioso es la posición de Feuillet. Se pronuncia por la autenticidad de la segunda conclusión: «porque muchos son los llamados y pocos los escogidos», y considera las dos como bien trabadas con el cuerpo de la parábola. La sentencia sobre los primeros se encuentra al principio y al fin de la parábola (Mt 19, 30; 20, 16a). No puede ser una conclusión arbitraria del Evangelista. También aparece en Mc 10, 31 y Lc 13, 30. Esto para Feuillet es argumento de que la sentencia fué muy usada por Jesús. La sentencia de los llamados y los escogidos aparece como cierta en Mt 22, 14, al final de los invitados a las bodas y aquí en 20, 16b como dudosa. Feuillet la da por cierta y bien trabada con la misma parábola. Sus palabras son muy tajantes:

«Son los exegetas los que entienden mal la parábola o la sentencia o las dos cosas» [98].

Si citamos estas palabras de Feuillet es solamente para poner un ejemplo que demuestre al vivo cómo no es fácil probar que una conclusión es extraparabólica por el mero análisis literario. El solo hecho de que un Evangelista ponga una sentencia después de una parábola es un argumento a priori de su relación con la parábola y de su valor histórico.

La misma sentencia de los primeros y de los últimos que Mateo pone al principio de los obreros enviados a la viña se encuentra en otro contexto en Mc 10, 31 y Lc 13, 30. Para Feuillet esto es argumento de que Jesús pronunció la sentencia en diversas ocasiones. Otros podrían dudar. Lo que no se puede dudar es de la autenticidad de la sentencia. Si el contexto de Mc-Lc es el histórico, Mateo la ha puesto en la parábola como clave de interpretación de la misma. Lo que en manera alguna se puede decir, con Jülicher y Loisy, es que S. Mateo falsea el pensamiento de Jesús [99].

d) *Los apotegmas.* Los autores no convienen en el nombre, aunque sí en la realidad. Lo que Dibelius llama *paradigmas,* Bultmann lo llama *apotegmas,* Albertz *controversias,* y Fascher *diálogos* [100]. Se

---

[96] *Ev selon St. Mt.* (Pirot-Clamer IX) p. 296.

[97] *Note sur l'interpretation du texte «multi sunt vocati, pauci vero electi»*: RvThom 52 (1952) 569-585. «Los llamados son más numerosos que los escogidos», porque el hebr. carece de forma comparativa.

[98] FEUILLET, A., *Les ouvriers de la vigne et la thóologie de l'Alliance:* RevScRel 34 (1947) 303-327, en particular pp. 317-323.

[99] Ib. p. 318.

[100] ALBERTZ, M., *Die Synoptischen Streitgespräche,* Berlin 1921. FASCHER, E., *Die formgeschichtliche Methode* (Bh z. ZfNW 2) Giessen 1924.

trata de diálogos breves, de cinco a ocho versos, como término medio. A veces están unidos dos o tres diálogos, por la identidad de materia (Mc 10, 35-45. 17-31). Cada diálogo forma un todo personal, que se centra en torno a una palabra del Señor. Por regla general la sentencia cierra el diálogo. Los interlocutores figuran de una manera impersonal: algunos, los escribas y fariseos. Rara vez aparecen con sus nombres propios, como Simón el leproso, Marta y María. Las indicaciones de tiempo y de lugar tampoco suelen ser muy completas. Por esto los apotegmas literariamente pertenecen más a las palabras de Jesús que a sus hechos [101].

Taylor ha estudiado estos apotegmas bajo el punto de vista de su autenticidad [102], y nos da un motivo general y de tipo literario. Partiendo del número de apotegmas que fijan Bultmann, Dibelius y Albertz, dice él: «Por lo menos veinte de los apotegmas provienen de Mc, siete o nueve de la fuente particular de Lc, cuatro o cinco de Q, considerada como fuente de Mt-Lc, uno de Mt y ninguno de Io, si se exceptúa el episodio de la adúltera. Si los apotegmas se deben al poder creador de la comunidad, ¿por qué han ido disminuyendo a medida que nos vamos alejando de Jesús? Más bien debían haber ido aumentando, pues las necesidades crecían y con ellas los motivos para crearlos. ¿Por qué no hay ningún apotegma para explicar la necesidad de la cruz, la universalidad del evangelio y la organización de la Iglesia? Habría que suponer que el poder creador de la comunidad ha ido disminuyendo en proporción inversa a las necesidades».

Por esto dice Albertz con razón que los apotegmas o controversias reposan sobre discusiones históricas de Jesús, con contemporáneos suyos y sobre temas actuales de su época: la guarda del sábado, el divorcio, las tradiciones de los antiguos, el ayuno, el impuesto. En estos diálogos actúa el Cristo de la historia y no el Cristo de la fe [103].

Los apotegmas, por su marco histórico tan bien definido, nos han conservado determinadas sentencias de Jesús con una fidelidad extraordinaria y de la cual no cabe dudar. Sentencias cortas tan bien centradas no han sido inventadas. Son fuente de información de valor incalculable.

La curación del hombre de la mano seca es uno de los apotegmas. La sentencia se ha conservado en forma interrogativa, más conforme al uso semita del paralelismo en Mc-Lc y más simplificada en Mt: «¿Es lícito en sábado hacer el bien, o hacer el mal, salvar una vida o matarla?» (Mc-Lc). «¿Es lícito curar en día de sábado?» (Mt).

---

[101] Cf. HOFFMANN, J., *Les Vies de Jésus et le Jésus de l'Histoire*, Paris 1947, p. 169.
[102] *The Formation of the Gospel Tradition*, pp. 63-87.
[103] O. cit. p. 63.

Mt, que ha simplificado la interrogación, ha añadido el símil de la oveja que cae a un hoyo en sábado (12, 11).

S. Lucas nos ha conservado el mismo apotegma en otros dos marcos, el de la mujer encorvada (13, 10-17) y el del hidrópico (14, 1-6). Las dos veces ha conservado un símil parecido al de Mt: en vez de la oveja habla del buey y del asno (13, 15), del hijo y del buey (14, 5).

La acusación por la violación del sábado debió ser muy frecuente. También S. Juan se hace eco explícito. Estos apotegmas, aunque repetidos, tienen sello de autenticidad. Su mentalidad corresponde al ambiente histórico de Jesús.

El episodio de las espigas es un apotegma didáctico, según Bultmann. Hay en él dos sentencias, una que se adapta lógicamente al ejemplo de David y del sacerdote Abiatar: «El sábado es por el hombre y no el hombre por el sábado» (Mc 2, 27). La segunda la reproducen los tres Sinópticos: «El hijo del hombre es señor del sábado» (Mt 12, 8), *aun* del sábado (Mc 2, 28; Lc 6, 5).

S. Mateo añade, por vía de confirmación, dos citas de la Escritura, una que justifica el trabajo de los sacerdotes en el templo (Num 28, 9) y otra que pone la misericordia sobre el sacrificio (Os 6, 6). Como observa el P. Lagrange, las dos citas están en plena consonancia con el texto y no hay razón para dudar de su autenticidad.

La autenticidad de los apotegmas por su brevedad, por su relieve, por el interés biográfico se impone a los críticos más que la de cualquier otra sentencia. Están bien cortadas, en su sencillez llevan el mensaje esencial de Jesús, repetido ciertamente muchas veces. Por todos estos títulos se impusieron a la tradición [104].

IX.—Conclusión histórica, literaria y exegética

El resultado de nuestro trabajo se puede compendiar en tres conclusiones prácticas, una histórica, otra literaria y otra exegética.

1.ª *Conclusión histórica.* Jesucristo en su predicación se sirvió del género gnómico, tan usado en los pueblos antiguos y, particularmente, en el hebreo. Este género se acomodaba bien al carácter ambulante de su predicación, a la profundidad y originalidad de su doctrina, a su fin moral y práctico. En fin, a su vocación de testigo y vidente del mundo sobrenatural.

Si la forma interna y externa de sus sentencias está calcada sobre los moldes antiguos y universales de los libros sapienciales, Jesu-

---

[104] Cf. Descamps, A., *Les Justes et la Justice dans les évangiles*, Louven-Gembloux 1950, p. 108s.

cristo se distingue de los maestros de Israel por la profundidad de su pensamiento y la naturalidad y sencillez de su forma. Nadie como él vió nunca la relación que existe entre el mundo sensible de la materia y el insensible del espíritu. La autoridad externa de su palabra corresponde a la conciencia interna que tenía de ser el primero de los profetas de Israel.

Los cuatro Evangelios tienen el mismo sello personal de una gran figura, que habla en ellos. El primero de los enviados de Dios y el que estaba por encima de Salomón. Las máximas evangélicas no son de una comunidad incolora, impersonal, sino de un maestro muy concreto. Hay en ellas unidad de fondo y de forma, que sólo se explica, si está detrás Jesús.

Es digno de notarse que los cuatro Evangelios se escriben en medios distintos y por autores distintos y, sin embargo, reflejan el mismo ambiente histórico y literario, el mismo personaje central. La imagen de la oveja, que tiene sus características propias en Lucas y en Juan, tiene por fin en los dos justificar el trato y acogida que Jesús dispensa a los pecadores y publicanos. En el mismo Mateo, que ha hecho más abstracto el marco histórico, hay el mismo espíritu: el deseo universal de salvación que Dios tiene. Todo ello contrasta con el particularismo y pasión de unos mismos enemigos históricos, como eran los escribas y fariseos.

Los mismos discípulos, como Pedro, Esteban y Pablo, cuando hablan por su cuenta no hablan como los Evangelios. Las sentencias de los Evangelios tienen su sello propio, que las distinguen de las sentencias que leemos en el libro de los Hechos o en las cartas. Las imágenes de S. Pablo se diferencian notablemente de las imágenes de los Evangelios, porque responden a dos mundos distintos.

Los críticos exageran el sentido apologético y parenético de los Evangelios, a costa de su valor histórico. Es verdad que los Evangelios no son una historia pura, *desinteresada,* pues buscan la fe en la persona del Señor, pero la buscan por medios históricos, con los recuerdos de los testigos. Los apóstoles creyeron en Jesús, porque oyeron su palabra y vieron sus obras. Lo que ellos vieron y oyeron lo predicaron *para que* otros creyeran también. Y aquí está el fin apologético y parenético de la primitiva predicación, *fundado en el recuerdo de los testigos.* No se busca el cuadro histórico *per se,* pero se desarrolla *históricamente* [105].

Las sentencias evangélicas nos dan la doctrina de Jesús, la forma general de su pensamiento y también, en determinados casos, la particular, que se conservó oralmente, gracias a los recursos mnemotécnicos, al interés y especiales condiciones de los oyentes, tan distintas de las modernas nuestras.

---

[105] Cf. VENARD, L., *Historique (Genre) dans le N. T.:* DB (S) IV, col. 23-32.

Entre los procedimientos literarios hay unos que son ciertamente de Cristo, como los discursos apologéticos, las invectivas, las parábolas, las explicaciones o argumentaciones exegéticas, consejos y preceptos morales. Hay procedimientos literarios que son muy probablemente de Cristo. El ritmo oral de las sentencias, los refranes, las agrupaciones numéricas, las enseñanzas dialogadas, las palabras claves eran artificios clásicos en la literatura sapiencial y profética. La semejanza literaria de los dichos de Cristo con los de los antiguos Rabinos, como se conservan en el tratado Pirqé Abot de la Mischna, es una buena prueba de autenticidad.

Las agrupaciones numéricas de las sentencias: tres tentaciones, tres ejemplos de justicia (Mt 6, 1-18), tres instancias en la oración (6, 18-7, 6), siete peticiones del Padre nuestro, con su artificio manifiesto, pueden ser de Cristo o pueden ser de los Evangelistas. Las aglomeraciones de muchas sentencias similares en un mismo discurso tienen todo el carácter de un redactor [106].

El nombre más antiguo con que S. Justino define en el siglo II los Evangelios, como libros, son una prueba del valor histórico que entonces se les daba. El nombre de *Memorias* tiene un sentido clásico, pues se contrapone al de «Evangelio», que usan los cristianos. El sentido de las Memorias griegas no admite duda, según Schwartz: «relación sobre las acciones, las anécdotas notables, sobre las máximas de un personaje ilustre apoyada en el recuerdo personal de un testigo directo» [107]. S. Justino habla particularmente de las Memorias de S. Pedro [108].

Las Memorias clásicas, como las de Jenofonte sobre Sócrates, estaban, con todo, consagradas a los sabios y exponían el resultado de sus meditaciones filosóficas. En los Evangelios existe el contacto directo con la vida. Cristo no es un especulativo y los Evangelios tienen el mismo carácter vital y práctico del Maestro [109].

2.ª *Conclusión literaria.* Los Evangelios conservan ciertamente muchas sentencias de Jesús, pero, en el sentido propio de la palabra, no pertenecen al género gnómico ni sapiencial, porque los hechos tienen en ellos tanta importancia como la doctrina y forman un todo único y, porque la misma doctrina no se expone siempre ni habitualmente en sentencias desligadas entre sí, sino formando verdaderos discursos.

El Evangelio de S. Marcos es el menos gnómico de los tres Sinópticos, porque es el menos didáctico y el que tiene más rasgos histó-

---

[106] Cf. MUÑOZ IGLESIAS, S., *Géneros literarios en los evangelios:* EstBibl 13 (1954) 289-318.
[107] Cf. *Enciclop.* PAULY-WISSOVA, II, 170.
[108] Dial. 106, 3.
[109] *Evangile,* en *Catholic.* IV, col. 768.

ricos y aun pintorescos sin significación doctrinal alguna [110]. S. Pedro refería recuerdos personales históricos, sin fin didáctico especial, como se cuentan los recuerdos de familia, del ser querido. Los detalles que muestran la humanidad de Jesús son también pura historia, memoria histórica del testigo [111]. Aunque Pedro recordara muchos detalles sobre la vida de Jesús por mero cariño o curiosidad de sus oyentes, todos servían para la fe y el amor hacia el Maestro, para el fin práctico de la predicación.

El Evangelio de S. Mateo se distingue por su mayor contenido didáctico y por la forma más abstracta de su narración. Es el que más encaja dentro del género gnómico, sin pertenecer formalmente a este género. Cada discurso, sobre todo el sermón del monte, podría considerarse como un folleto gnómico. Pero el libro, como tal, tiene su unidad propia literaria, y los discursos entran en el plan y trama general del libro, que está concebido también dentro de un marco histórico y cronológico de líneas generales [112].

El carácter prevalentemente didáctico del primer Evangelio responde a una necesidad del tiempo y ambiente en que se escribió. Por ser el más antiguo de todos los Evangelios y el que se escribió en pleno mundo judío tenía que escribir con los métodos judíos y fundarse en la Escritura más que en la historia. La evolución de la tradición y de los escritos cristianos se opera hacia la historia [113].

S. Lucas se preocupa más por la historia, según los cánones griegos. Por esto encuadra los principales hechos del Señor en el marco de la historia profana y religiosa de los judíos. Con todo, su preocupación por la historia no le hace más historiador que evangelista. Busca, como él confiesa, el fundamento sólido de la fe. Su libro tiene una unidad literaria perfecta. Abundan en él los hechos y los dichos de Jesús. Todo muy trabado entre sí. Es más gnómico que S. Marcos, pero su libro no encaja dentro de este género. Las sentencias no son ni tan numerosas ni tienen tal consistencia literaria y propia que puedan imponer su género. En Lucas más que en Mateo las sentencias brotan del marco y del contexto histórico. Por esto hay en él menos aglomeraciones y, sobre todo, más breves.

El Evangelio de S. Juan es, tal vez, el menos gnómico de todos, con ser tan doctrinal. Pero su contenido es más teológico y místico que práctico y ascético. Los discursos tienen en este libro mucha más unidad que en los Sinópticos, un marco histórico más preciso y un colorido más real y vital. La unidad literaria de las diversas sec-

---

[110] 3, 9; 7, 33; 8, 14.24; 10, 32.
[111] 3, 5; 10, 14; 6, 6; 8, 12; 10, 21; 14, 23.
[112] Cf. TRICOT, A., *Genres littéraires du N. T., Initiation biblique*, 3.ª, Paris 1954, pp. 319-321.
[113] Cf. LAGRANGE, *Introd. in Mt;* VENARD, L.: DB (S) IV, 27.

ciones es muy notable, y el contacto con la realidad del momento y de la vida, admirable. Su autor no quiso que su libro fuera una narración seguida. Seleccionó recuerdos vividos por él, que completaran y aclararan a los Sinópticos, y sirvieran para la fe en Jesús, para la vida eterna de los creyentes. En los Sinópticos Jesús habla más en sentencias, parábolas y discursos cortos. En Juan prevalecen las argumentaciones largas y difíciles. Las sentencias no tienen nunca existencia autónoma y personal, sino que están dentro de un diálogo o discurso [114].

No se puede decir, como afirma la FGM, que los hechos y dichos del Señor se desarrollaron en dos corrientes paralelas y autónomas, que luego recogieron los Evangelios. La analogía que señala Dibelius en la tradición judía, la distinción entre *el Halacha* y *el Haggada,* es más sugestiva que sólida. *El Haggada* judía no corresponde exactamente a las narraciones evangélicas, porque tiene hechos, anécdotas, enseñanzas morales y teológicas en forma de sentencias o parábolas. Tampoco *el Halacha,* que es más bien un tratado de jurisprudencia [115].

Que existieran colecciones parciales de sentencias del Señor parece probable. Fijar sus límites es imposible. Pero la predicación de los apóstoles abarcaba el recuerdo de los hechos y los dichos. Un libro apostólico de sentencias del Señor no se prueba históricamente. La tradición de la Iglesia no ha conservado más que los Evangelios que comprenden los hechos y los dichos del Señor, que se completaban y apoyaban mutuamente.

3ª *Conclusión exegética.* Aunque los Evangelios, como tales, no pertenecen al género gnómico, tienen secciones que podían catalogarse entre los libros de este género. Unas más largas, otras más breves. Hay sentencias también sueltas y aisladas, bien dentro de un breve episodio o diálogo, bien al principio o fin de una parábola, bien formando el núcleo de un símil. ¿Cómo interpretar estas sentencias?

Al exegeta católico le interesa conocer la mente del evangelista. Lo que él afirma lo afirma el Espíritu Santo. Para conocer la mente de un evangelista la regla fundamental, crítica y literaria es siempre *el contexto,* tanto próximo como remoto. Cuando una sentencia aparece repetida y siempre con el mismo sentido, ese es su sentido. Cuando tiene dos o tres aplicaciones se debe suponer que Jesús la usó con esas diversas aplicaciones o con un sentido general, que las admitía todas.

Cuando una sentencia está reunida materialmente con otras similares, por razón del contacto lógico, tenemos una buena norma de

---

[114] Cf. LARFELD, W., *Die neutestamentlichen Evangelien,* Gütersloh 1925, p. 375s.

[115] Cf. LAGRANGE, *In Mt,* p. CXXXII; BLOCH, L., *Midrash:* DB *(S)* fasc. 28, col. 1263-1280 (sin terminar).

exégesis en el contenido de las demás, en el cuadro ascético o moral que resulta del conjunto gnómico.

Si la sentencia va al principio y al fin de una parábola la mente del evangelista está bien clara en todo el cuadro de la parábola. La sentencia orienta la narración parabólica y la parábola ilumina la sentencia.

Las sentencias que son el centro de un diálogo, de un hecho tienen todos los recursos para ser bien comprendidas. Se puede decir que el evangelista ha hecho su exégesis de una forma histórica. Este es el caso de los apotegmas o paradigmas, o controversias.

Queda el caso raro en que una sentencia esté aislada o reunida con otras de una manera casi material y mecánica, por cierta relación alfabética. El contexto inmediato sirve poco o nada. Estos casos pueden darse y, por lo menos hay que tener presente, su mera posibilidad. El Evangelista no se pronuncia sobre el sentido de la sentencia, porque la ponga en tal o cual sitio. Aquí no queda nada más que el análisis interno de la misma sentencia, sus analogías con sentencias similares de la literatura bíblica, judía y aun clásica. Siempre con su jerarquía de valores. El contexto remoto evangélico ha de ser siempre el primero.

Los recientes trabajos de crítica literaria para llegar a la primera forma escrita de la sentencia pueden ayudar algo, cuando se llega a una conclusión seria y objetiva. Aunque estos escritos parciales primitivos y extracanónicos son obscuros, hipotéticos y nos garantizan poco el contexto histórico de las palabras del Señor. Precisamente esos pequeños escritos extracanónicos por su horizonte limitado debieron aislar más las sentencias del contexto histórico.

Cuando estos estudios literarios llegan a darnos con cierta seguridad el marco original de una sentencia, pueden hacer un gran servicio a la exégesis católica, iluminando con la luz del contexto primitivo, el valor de particulares pepitas de oro, que han quedado separadas de la barra principal.

El exegeta moderno ha de tener siempre un respeto máximo al texto crítico de los evangelios. La línea exegética de la Iglesia, de los Padres, de los Concilios y de los grandes exegetas católicos ha sido siempre ésta. Así se ha fijado la doctrina católica de la fe y de la moral [116]. Valorar más el conocimiento que los evangelistas tenían de los hechos y dichos del Señor y estimar más sus procedimientos literarios es crítico y razonable. Las excepciones deben demostrarse con solidez.

JUAN LEAL, S. I.

---

[116] Cf. CHARLIER' C., *La lecture chrétienne de la Bible*, 4.ª ed., Charleroy 1951, pp. 277-288.

El Patriarca Becos, según Jorge Paquimeres

(Semblanza histórica)

Un episodio y una gran personalidad en la historia de las relaciones con Roma de la iglesia bizantina

Tres grandes jalones en la historia del cisma bizantino —Focio, Cerulario, Concilio Florentino— han acaparado casi la atención del público culto que se interesa en estos problemas generales de la Iglesia. Menos se ha oído hablar de otro jalón importante: la Unión de Lyon, de 1274.

Es verdad que fué una unión efímera; pero efímera fué también la de Florencia. Y si en el Concilio florentino brillaron por ambas partes interesantes personalidades, también en la Unión de Lyon brillaron, como protagonistas, un Pontífice como Gregorio X (1271-1276), entusiasta y prudente promovedor de la Unión, un Miguel VIII Paleólogo, restaurador del Imperio bizantino y defensor acérrimo hasta su muerte de la comunión con Roma, y, sobre todo, un Patriarca, Juan Becos, que en personalidad, en tesón y en prudencia, no es inferior ni a Focio ni a Cerulario, con la diferencia, en su favor, de que su esfuerzo se dirigió a la edificación, no a la destrucción del Cuerpo místico de Jesucristo.

La influencia decisiva del patriarca Juan Becos en todo el curso de este episodio de la Unión de Lyon es evidente; no faltan tampoco fuentes para el estudio de su persona y de su actividad; por el contrario, son numerosas, y algunas de primer orden. Sin embargo Becos no es aún suficientemente conocido. Otros personajes de la Historia, mucho menos importantes que él, han merecido más atención de los estudiosos, por una de esas sinrazones que suceden a veces sin que nos expliquemos por qué.

Desde hace tiempo, el culto asuncionista P. V. Laurent tiene prometida una monografía sobre Becos, de la que podemos prometernos mucho, dada la competencia del autor, tan versado en estos estudios bizantinos. Mientras tanto, hemos de contentarnos, prácticamente, con

las obras generales de historia bizantina, o algunos trabajos más particulares sobre algunos aspectos de la época que nos interesa [1].

En el presente trabajo pretendo únicamente delinear una semblanza histórica del Patriarca constantinopolitano, y aun ésta sólo tal como se deduce de los datos y juicios contenidos en la historia de Jorge Paquimeres [2]. En la primera parte me reduzco a resumir la narración de este historiador, citándolo a veces literalmente, de manera que se pueda seguir el hilo de los sucesos, y conocer aquellos pasos que pueden influir en la formación del juicio sobre la personalidad del Patriarca. En la segunda parte, recogiendo estos datos precedentes, procuro trazar un retrato moral de Becos, su persona y su actitud, según se deduce de la sola narración de Paquimeres.

En algunos puntos importantes que quedan insinuados en Paquimeres, pero no del todo claros, añado alguna nota con los datos que nos proporciona el archidiácono Jorge Metoquita [3], otro protagonista de los hechos, activo y pasivo al mismo tiempo, puesto que sufrió junto a Becos prisión y persecuciones por la misma causa de la Unión.

Para la cronología, no tan clara siempre en Paquimeres, uso, en general, la que nos ofrece el P. Poussines S. J. en su edición de Paquimeres, reproducida por Migne. Aunque en algunos puntos pudiera discutirse, es en todo caso suficiente para nuestro intento.

---

[1] A. A. Vasiliev, *Historia del Imperio bizantino, II* (Barcelona, 1946) 242-261 y 310-338. M. H. Laurent, *Le bienheureux Innocent V et son temps* (Studi e testi 129, Città del Vaticano, 1947). Banescu, *Le Patriarche Athanase I et Andronic II Paléologue. Etat religieux, politique et sociale de l'Empire* (Bul. Acad. Roum. Sect. Hist. 23, 1. Bucarest, 1942). M. Jugie, *Le Schisme Byzantin* (París, 1941). Krumbacher, *Geschichte der byzantinische Literatur*[2] (Munich, 1897). V. Grumel, *Le II Concile de Lyon et la réunion de l'Eglise grecque* (DTC) IX 1391-1410. L. Petit, *Jean Beccos ou Jean XI* (DTC) VIII, 656-660. F. Vernet, *Lyon (II Concile oecuménique de)* (DTC) IX, 1374-1391.

[2] Jorge Paquimeres (Γεωργιος ὁ παχυμερής), historiador bizantino nacido en Nicea en 1242 y muerto en Constantinopla hacia 1310. Su obra histórica comprende 13 libros agrupados en dos monografías: *Miguel Paleólogo* (MG 143, 444-996) y *Andrónico Paleólogo* (MG 144, 15-716). Es no solamente testigo presencial de los hechos que narra, sino además protagonista activo en ellos. Y con la doble ventaja de ser de tendencia opuesta al biografiado, es decir, enemigo de la Unión, y, por otra parte, haberse mantenido siempre en actitud contemporalizadora, que si no le honra mucho como persona, le hace posible como historiador mantenerse equilibrado en medio de tantas agitaciones y pasiones.

[3] Jorge Metoquita (Γεωργιος ὁ Μετοχίτος), archidiácono constantinopolitano, fiel cooperador del Patriarca Becos, escribió varias obras polémicas, teológico-históricas, cuyo original se conserva en el Vaticano y parte en Venecia y Florencia, según parece autógrafo (Cf. C. Gianelli en Studi e testi 129, 419-443). Gran parte de sus obras fué editada por Allatius y reproducida por Migne; la parte histórica que hoy nos interesa está editada por A. Mai I. Cozza-Luzi, en *Nova Patrum bibliotheca,* VIII, II, Roma, 1871, 1-227.

He usado dicha edición del P. Poussines, tal como la reproduce Migne, sin tener en cuenta la versión latina que le acompaña y que a veces se aparta notablemente del texto griego ofrecido.

Para mayor brevedad, el libro de Paquimeres sobre Miguel Paleólogo lo cito en el texto con la sigla M; el de Andrónico, con la sigla A. La Historia dogmática, de Jorge Metoquita, con la sigla H.

LOS HECHOS

La Unión

El 25 de julio de 1261 los griegos recuperaban de nuevo Constantinopla. El 15 de agosto hacía su entrada triunfal en la Nueva Roma el emperador Miguel VIII Paleólogo.

Los sentimientos hostiles de los griegos hacia los latinos se habían exacerbado con la ignominia del establecimiento del Imperio latino de Oriente. Aun después de recuperada Constantinopla, Urbano IV, elegido Sumo Pontífice en ese tiempo, había intentado restablecer dicho Imperio, proclamando una cruzada contra los bizantinos victoriosos.

Y sin embargo, Miguel VIII comienza pronto a tratar con el Papa sobre la unión de las iglesias.

En 1269, Carlos de Anjou obtiene la posesión pacífica de Nápoles y Sicilia; al casar a su hija con el hijo del depuesto Balduino de Constantinopla, había recibido de éste la promesa condicional de un tercio de su Imperio, si le ayudaba a recuperarlo.

Miguel VIII ve la necesidad de ponerse bajo la protección del Papa.

Pero al clero constantinopolitano no le movían tanto estas razones políticas. El Patriarca José se opone desde un principio a la proyectada unión con la iglesia latina. Reunidos ante el Emperador, responden los eclesiásticos por boca del Cartofilax [4] Juan Becos que no había de admitirse por ninguna razón una paz que les pondría en relaciones con unos herejes de hecho, aunque no de nombre.

No todos hubieran encontrado en sí fuerzas para responder así al Emperador, que tan decididamente quería la Unión. El mismo Becos respondió en tales términos únicamente bajo la presión de José el Patriarca, que le amenazaba incluso con la excomunión si no hablaba. El bien del alma, explicó Becos, tenía que prevalecer aun a costa de muchos males del cuerpo. El archidiácono C. Meliteniota y Jorge de Chipre, presentes en la reunión y grandes favorecedores de los proyectos de Miguel VIII, increpan ásperamente a Becos.

---

[4] *Archivero.*

El despecho del Emperador es tan grande, que procura desde entonces encontrar algún pretexto con que cohonestar el castigo que quería infligir al Cartofilax (M V 12). Y, de hecho, por instigación suya, como no dejó de observar valientemente el mismo acusado, Juan Jummos lleva a Becos al tribunal del Sínodo, acusándole de haber desempeñado mal una antigua legación. En este caso, de nuevo la decisión y audacia del Cartofilax deja perplejos a los jueces, que son Jorge Acropolita y el Logozeta [5] de los domésticos. Aunque la misma prudencia que antes le había aconsejado callar, le hace ahora ir él mismo al Emperador, detrás de los perplejos jueces, para pedirle gracia y presentarle su adhesión, sin dejar por eso de anunciarle que estaba dispuesto a renunciar a su cargo y a padecer toda clase de males.

Por el momento, el Emperador disimula su indignación; pero no había que hacerse ilusiones: Becos se prepara para el destierro; ¿no había oído decir al gran Logozeta en el juicio que «el Cartofilax arrastra al Sínodo de la nariz»?

Con todo su ajuar, con los suyos, Becos se refugia en Sta. Sofía. Por el momento estaba a salvo. Pero su candidez le iba a perder pronto.

Nada menos que una carta firmada por el mismo Emperador le llega a su refugio. El Emperador lo llama, tratándolo con todos los honores. Becos abandona su refugio, y en seguida se ve rodeado de guardias que lo conducen preso a la prisión de la torre de los Anemas [6] (M V 13).

En la cárcel empieza a operarse una profunda transformación. Paquimeres aduce como causa externa de ésta, una colección de textos y sentencias de Padres, favorable a los latinos [7]. Como causas internas, Paquimeres honestamente confiesa dos, que hacen honor al convertido y al historiador adversario, que no se deja llevar de la habitual inclinación en estos casos, a atribuir la conversión a causas más o menos inconfesables: candor de alma y amor de la verdad (ἁπλοῦς ὢν καὶ φιλαλήθης).

Becos siente sus dudas a los primeros contactos con esos textos que le habían procurado los celantes de la unión y manifiesta deseos de estudiarlos en serio, alegando como causa que hasta entonces se

---

[5] *Auditor.*

[6] Torre del palacio de Blaquernes, de Constantinopla, donde fueron encerrados en 1105 los cuatro hermanos griegos Anemas, por haber conspirado contra el emperador Alejo Comneno.

[7] J. METOQUITA da también su importancia a los argumentos de historia eclesiástica y, en particular, a la historia subsiguiente al cisma de Focio. Describe también con minuciosidad las razones que más le movieron y los textos de los Padres que le hicieron llegar a la convicción de que no había razón justa para mantener la separación existente entre ambas iglesias (H I 34 y 35).

había dedicado sobre todo a la literatura profana. El examen detenido de las sentencias en cuestión acaban de convencerlo; en todo caso, decía, si no me hubiesen convencido, hubieran servido para darme ellas mismas argumentos sólidos para defender mi posición primera.

Gustó esta disposición de ánimo al Emperador. Ordena en seguida que le saquen de la prisión y le procuren ocio y libros para su estudio (M V 15).

Y el estudio lleva a Becos al completo convencimiento de que la unión que venía combatiendo era posible, conveniente, agradable a Dios. Ninguna razón dogmática se oponía, puesto que las diferencias con los latinos eran de mera fórmula, y en realidad la procesión del Espíritu Santo podía decirse igualmente del Padre por el Hijo o del Padre y del Hijo. No habiendo obstáculo dogmático, la unión era en sí buena y además, como el Emperador había tantas veces explicado, sumamente conveniente desde el punto de vista político (M V 16).

El apoyo ardiente del nuevo convertido sirvió de aliento a los amigos de la Unión. La autoridad moral de Becos era muy grande: lo sabía bien el Emperador, que, cuando se le oponía, no veía otro medio de convencer a los renuentes sino apartándolos antes de la compañía de tan peligroso erudito (M V 14).

Pero la entusiasta argumentación del nuevo Becos no llegó a convencer a sus antiguos compañeros, ni al Patriarca que tanto lo estimaba. ¿Sería que en los demás no abundaba tanto la candidez del alma y el amor a la verdad? (M V 18).

Por el contrario, el Patriarca José se obliga con juramento a no ceder nunca en punto a unión con los latinos (M V 16).

El Emperador no ceja. Sus enviados, el ex Patriarca Germán, Teófanes de Nicea, el gran Logozeta Jorge Acropolita y otros dos dignatarios, marchan a Lyon para realizar la Unión. Con el Patriarca llega a un acuerdo: si la Unión se realiza, por el mismo hecho de aceptar los latinos el pacto, José se retirará y cederá el Patriarcado (M V 17).

La Unión queda sellada en el Concilio de Lyon, el 29 de junio de 1274. Los legados imperiales vuelven a Constantinopla; se reúne el Sínodo, se aducen testigos que certifiquen la renuncia condicional que ya había hecho José, y, realizada la condición, se le declara cesante. El 9 de enero de 1275 se celebra por primera vez la solemne Liturgia sin la conmemoración de José. Este se retira a la Laura de Anáplun, del monasterio de Peribleptos [8].

En la Capilla de Palacio, el 16 de enero de este mismo año de 1275 se celebra solemne liturgia con lectura de la epístola y el evangelio en latín y en griego, conmemoración de Gregorio, sumo pontífice de la

---

[8] Monasterio situado en el S. O. de Constantinopla, región de Psamatia, fuera del recinto constantiniano.

Iglesia apostólica y papa ecuménico. La Unión, oficialmente, era un hecho (M V 22).

Hay que cubrir la Sede vacante de Constantinopla. Desde el principio se oyen algunos votos en favor de Becos. La candidatura place al Emperador. El 26 de mayo, fiesta de los Padres de Nicea, es elegido. El domingo siguiente, 2 de junio, consagrado. Añade Paquimeres que el Emperador, después de esta elección, se entregó confiado a los asuntos de Estado, sin preocupaciones ya por la Iglesia, que sabía confiada a experto y sagaz gobernante (M V 24).

Desde los primeros días mostró el Emperador al nuevo Patriarca su confianza, dándole amplia ocasión de interceder por los necesitados; sabía bien, nos dice Paquimeres, que no pediría nada injusto.

Nuestro historiador no podía ver con buenos ojos la retirada de José ni la obra principal del nuevo Patriarca, que era la de afianzar la Unión, ya realizada. Sin embargo, las primeras descripciones que nos hace de su actividad, dedicadas a su continua intercesión por los necesitados, no pueden ser más laudatorias.

Dos clases de protegidos tenía, dice: la de aquellos que carecían de lo necesario y debían ser socorridos, y la de los acusados falsa o verdaderamente, que tenían necesidad de un patrono que les consiguiese justicia o les alcanzase perdón. Paquimeres desciende a algunos casos concretos con que ilustrar esta actividad de mediador, que con tanto ardor y persistencia desarrollaba Becos; para «mostrar —como él dice— su diligente libertad y su celo por la justicia»:

Estaba el Emperador descansando, una tarde calurosa de verano. El Patriarca esperaba en la puerta, para actuar, en cuanto el Emperador despertase, en favor de un desdichado, de cuya inocencia estaba convencido, pero que no era bien visto por Miguel. Comienza en seguida la batalla; los ánimos se encienden. Insistencia por ambas partes, en un tono cada vez más enardecido. Becos asegura que se comete una gran injuria con aquella persona. Miguel no da muestras de preocuparse por ello. Vuelve a insistir cien veces el Patriarca, añadiendo que está dispuesto a mover todos los resortes por salvarlo. El Emperador responde que haga lo que haga no obtendrá nada. Y entonces «el celo se apoderó del Patriarca: 'pues qué —dijo—, ¿no han de ser los obispos para Vds. sino como los cocineros o los asistentes, que han de plegarse en todo a su voluntad?' Y lanzando el báculo a los pies del Emperador, se levantó y salió rápidamente de la sala». El Emperador le envió detrás unos emisarios para que volviese; pero no hubo medio. El Patriarca se dirigió sin más a pie al monasterio vecino.

Aún más significativa es la otra escena referida por nuestro historiador:

> Había insistido en vano Becos durante mucho tiempo sin alcanzar el perdón que pedía para un protegido. Ignoraba el Emperador lo que le esperaba

cuando se disponía a asistir a la Sagrada Liturgia en la iglesia de S. Jorge en Mangana [9], con ocasión de la fiesta de S. Jorge. El Patriarca celebraba la Misa. Consumado el Santo Sacrificio, se abren las puertas, como de costumbre, para distribuir a los fieles el Antidoron, el pan bendito. El Emperador se acerca el primero. Tiende la mano para que el Patriarca deposite en ella el trozo de pan. Pero el Patriarca, con el antidoron ya entre sus dedos, se detiene y pide al Emperador perdón para el oprimido, por el que ya desde hace tanto tiempo intercedía en vano. El Emperador, con la mano aún extendida, le responde que no es ahora la ocasión para tales concesiones. Becos le responde a su vez que precisamente ahora es el momento de perdonar, cuando va a recibir la bendición de Dios. Y el Emperador con la mano extendida, y el Patriarca con el antidoron en suspenso, continúan la discusión, cada vez más enardecida. El Emperador suplica más seriamente que le dé el antidoron, si no para utilidad propia, al menos para evitar el escándalo ante tanta muchedumbre presente. «Sería para condenación tuya —responde Becos— mientras persistas en negar justicia a un inocente.»

No había más remedio que ceder ante el Patriarca, o retirarse con las manos vacías. Miguel VIII opta por esta segunda solución. «Infausta fiesta hemos celebrado» son sus únicas palabras, al retirarse lleno de despecho a su Palacio (M V 24).

Era demasiado celo. El Patriarca en persona se presentaba continuamente en Palacio para interceder por alguno. Ni las muchas ocupaciones del Emperador le permitían dedicarse todo el día a oír esas súplicas, ni creía conveniente que persona de tanta autoridad se interesase por todos los que a él acudían, siguiéndose como consecuencia inevitable el tener que negarle muchas veces lo que pedía.

De ahora en adelante queda determinado que el día para tales audiencias sería el martes; en ese día, el Patriarca podría residir en un monasterio cercano a Palacio, para que si el Emperador tuviese que interrumpir la audiencia, se pudiese continuar de nuevo fácilmente (M V 25).

Una grave enfermedad viene a interrumpir la actividad de Becos. Los médicos disponen que se retire en soledad por algún tiempo, para descanso y convalecencia. El sitio más indicado, según ellos, era la Laura de Anáplun.

El Emperador, en cambio, opina que no es ése el lugar más oportuno, ya que allí reside precisamente el expatriarca José. Y como los médicos insisten, Miguel empieza a pensar en trasladar a éste. Pero Becos se encarga de tranquilizar al Emperador en este respecto. Conocía bien el buen carácter del expatriarca, y no se le ocultaba que, al tratarse de escoger sucesor, José había insinuado decididamente su nombre.

---

[9] Iglesia cercana al arsenal (=Mangana?) en el extremo S. E. de Constantinopla, cercana también al palacio del mismo nombre, residencia veraniega del Emperador.

Y de hecho, en la Laura de Anáplun convivieron ambos una buena temporada. Ya a la llegada se saludaron cordialísimamente. Por otra parte, José no se recataba de confesar que, si no fuese por el juramento, no se opondría ya a la Unión realizada...

Durante estos meses de retiro, no todo fué tranquilidad y reposo para Becos. A sus manos llegaron varios escritos de los que se oponían tenazmente a la Unión. Becos ardía en deseos de responder debidamente a estos libelistas. Pero considerándolo mejor, se contiene. No había que dar la impresión de que se ponía de nuevo en duda lo ya realizado definitivamente. Además, no era fácil que los adversarios recibiesen equilibradamente la respuesta.

Restablecido ya, después de despedirse cordialmente de José, vuelve Becos a Constantinopla (M V 28).

Sin ninguna intervención suya, el Emperador determina deportar a José a otro lugar más inaccesible, descontento de la camarilla de enemigos de la Unión que alrededor de él se formaba con frecuencia (M V 29).

Cuatro años llevaba ya de Patriarca Becos. Los enemigos de la Unión consiguen insinuarse con calumnias en el ánimo del Emperador. Eran calumnias evidentes, pero Miguel había quedado disgustado de la insistencia de Becos en sus intercesiones, y veía ahora una buena ocasión de dominar un poco el potente ímpetu del Patriarca, contra el que hasta ahora se sentía en cierto modo incapaz de reaccionar.

Lo acusan de lujuria, de robo sacrílego de los bienes de la iglesia, de haber imprecado contra el Emperador. Paquimeres no deja de dar en esta ocasión un brillante testimonio de la inocencia y virtud de Becos. Pero el ambiente adverso crecía de día en día. A él contribuía eficazmente Isaac, obispo de Efeso, padre espiritual de Miguel, no tanto por enemistad personal contra Becos, cuanto por congraciarse con el Emperador y quizá para conseguir la Novela [10] que de hecho se promulgó poco después, limitando la jurisdicción del Patriarca constantinopolitano a los stauropegios [11] de la Ciudad misma (M VI 10 y 11).

La actitud del Emperador ante las calumnias contra Becos no podía ser más ambigua ni menos noble. De palabra, y ante el Patriarca, se duele de ellas; de hecho, a sus espaldas, las fomenta él mismo. Y así durante dos meses (M VI 11).

Para nuestra mentalidad actual, no es fácil comprender que hechos

---

[10] Leyes nuevas o constituciones dadas después de las codificaciones de Teodosio II y de Justiniano I.

[11] La palabra indica primariamente *fijación de la cruz* en el emplazamiento de una nueva iglesia. La cruz la enviaba el obispo o patriarca como signo de su jurisdicción sobre esa nueva iglesia. Así viene a significar iglesias dependientes del Patriarca.

como el que nos cuenta Paquimeres (M VI 12) puedan constituir fundamento para una acusación seria. Pero guardémonos de transferir nuestra mentalidad, algo más madura, a tiempos de una cierta infantilidad o minoría de edad. Oigamos a Paquimeres:

Se celebraba la fiesta de la Hypapante, o de la Presentación, el 2 de febrero, con la especial solemnidad que le confería el hecho de haber sido en esta fiesta precisamente cuando José había recibido de nuevo a la comunión de la Iglesia a Miguel VIII, excomulgado antes por el anterior patriarca Arsenio.

Entre las ceremonias de ese día, una era la de la bendición de trigo tostado, que presentaban al celebrante en ricas bandejas repujadas, de las cuales se elegía la mejor para ofrecer el fruto bendecido al Emperador, a la hora del banquete.

Muchas bandejas eran necesarias y la gente acomodada de la capital prestaba ese día las mejores que tenían. Esta vez, la más hermosa era una procedente de Egipto. Se le dejó aparte para el Emperador. Y he aquí que el ojo perspicaz de los enemigos de Becos descubre a todo alrededor de la bandeja una inscripción en caracteres cúficos, con el nombre abominable de Mahoma. Aún estaba la bandeja en la iglesia, y ya había llegado a Palacio un emisario de estos celantes, para advertir al Emperador de la emboscada que se le estaba tendiendo: el Patriarca pretendía hacerle tomar el trigo tostado de una bandeja contaminada con el nombre de Mahoma, para acusarle después de impuro y contaminado. El Emperador envía en seguida a la iglesia a su prefecto Basilio, perito en la lengua árabe; y éste vuelve confirmando el hecho. Al serle presentada la ofrenda en el banquete, el Emperador, ya advertido, no la admite. Al día siguiente, concluye Paquimeres, a las demás, se añadió ésta, como principal acusación.

Se comprende fácilmente que Becos llegase a la saciedad, y, disgustado de esa doble actitud del Emperador, que hacía imposible toda lucha con los detractores, se decidiese a renunciar a un cargo que en esas circunstancias no podía ejercer como su celo le exigía. Fué el mismo Paquimeres el encargado por Becos de redactar el documento de renuncia, que el Emperador, siguiendo su doble juego, fingió no querer recibir. Pero Becos había comprendido. Sin esperar respuesta, se retira al monasterio de la Panácrantos [12], en el mes de marzo de 1279. Siguiendo su táctica, Miguel envía a su hijo Andrónico al monasterio, para pedir al Patriarca su vuelta. Becos no cede. Y aún seguían en esta tensión las relaciones entre Patriarca y Emperador, cuando una nueva circunstancia va a hacer convertirse en auténtico deseo del Emperador la vuelta de Becos al gobierno de la iglesia constantinopolitana (M VI 13).

---

[12] Iglesia de la Purísima, situada hacia el centro de Constantinopla, en el recinto constantiniano, región XI.

La «οἰκονομία»

Unos legados del nuevo Papa, Nicolás III, encuentran a Miguel camino de Adrianópolis. Vienen a Constantinopla con exigencias que no contribuyen ciertamente a facilitar la dura labor conciliadora del Emperador.

Es necesario confesarlo: la Unión había encontrado muchos enemigos. Es más, los mismos que la habían aceptado se podrían dividir en dos grupos: la gran mayoría aceptaba los tratados como un mal menor; veían en ellos un caso de necesaria *economía* [13]: la ortodoxia de los latinos no era demasiado clara, pero en las circunstancias presentes convenía transigir con ellos por los muchos bienes que de esa condescendencia se seguían. Otros, los menos, admitían la perfecta ortodoxia de los latinos, y, por tanto, veían la Unión como un bien en sí. Entre éstos se encontraban Becos y sus dos archidiáconos. De Becos dice Paquimeres que no le parecía la vida digna de vivirse si no demostrase que los predecesores habían errado al mantener esa separación con los latinos; lo cual creía poder probarlo con argumentos ciertos y textos irrefragables (M VI 23).

No hay que añadir que todos, sin excepción, estaban de acuerdo en que se debían conservar en todo caso los propios ritos y costumbres, y en que no se debía añadir el *Filioque* al Símbolo.

En la euforia de la Unión conseguida después de tanto tiempo de Cisma, no se había advertido en Roma el carácter especial que la Unión presentaba en Constantinopla. Pero con el tiempo fueron llegando informaciones. Y ahora los legados del Papa venían dispuestos a aclarar la situación, haciendo ver que «la Unión no era asunto de meras palabras, sino de hechos concretos». Y, como es natural, los hechos a que se referían los legados eran tales que pudiesen demostrar una verdadera comunión de fe; precisamente lo que procuraban evitar a toda costa los *economistas,* y mucho más los enemigos de la Unión.

El Emperador se encontraba ante una inesperada y gravísima perspectiva. Toda su política de conciliación podía venirse abajo, si los legados se presentaban con tales exigencias ante los obispos y el clero. Para colmo de males, la tirantez de sus relaciones con el Patriarca, uno de los pocos unionistas convencidos, podía complicar más aún el problema.

Se ve que Miguel se había formado demasiado alto concepto de

---

[13] PAQUIMERES, a propósito del obispo de Éfeso, expone la opinión de éste y de muchos otros obispos; es una exposición de esta *economía:* «a duras penas se habían doblegado a la paz con Roma, movidos por el pensamiento de que, por el hecho de condescender en muchas cosas, se seguirían mayores bienes a la Iglesia» (M VI 23).

Becos, a pesar del apoyo prestado a sus calumniadores, para poder dudar de su fidelidad y de su buena disposición para todo aquello que pudiese contribuir en momentos tan difíciles a la seguridad y a la paz. Le envía apuradamente unos emisarios, pidiéndole que olvide las injurias, que las atribuya a las circunstancias más que a mala voluntad, que marche al monasterio de Mangana y, que por Dios, no cuente nada de lo ocurrido a los legados del Papa con los que habrá de reunirse en ese monasterio (M VI 14).

Mientras tanto se apresura a preparar de antemano a los obispos y al clero. Los reúne con el Patriarca antes de que los legados puedan hablar con ellos, y les tiene un discurso que es necesario transcribir aquí, porque puede iluminarnos mucho sobre la situación en general, y aun sobre los sentimientos y disposición de los obispos y del mismo Becos.

«Sabéis —les dice— cuánto ha costado realizar lo que hasta ahora hemos conseguido para la paz de la Iglesia. No ha sido sin dificultad ni sin muchos sacrificios aun por mi parte; que he llegado incluso a sacrificar al patriarca José, venerable para mí como un padre, y más que un padre, ya que no me ha engendrado a la luz y vida natural, sino que me ha devuelto a vida más sublime. Me he visto obligado a usar violencia con muchos, con ofensa de amigos, molestando incluso a algunos de vosotros. Testimonio fehaciente son los parientes encarcelados que se me opusieron y sufrieron mi ira únicamente por causa de la Unión. Creí yo entonces que los latinos se iban a contentar con lo obtenido. Así lo prometí a vosotros, como consta en documento escrito. Pero he aquí que algunos de los nuestros, según me informan, amigos de la discordia, no sé por qué, si no es por el deseo de acumularnos dificultades, han tenido una reunión en Perea [14] con algunos frailes latinos y han proclamado que la Unión era una ficción y una burla, dando así ocasión a una investigación sobre la seriedad de los pactos. Y éste es de hecho el contenido de la presente legación. Quiero, pues, precaveros y haceros de antemano una solemne promesa, para que no sospechéis de mí, como podría suceder si os hubiesen cogido de sorpresa estas nuevas negociaciones. Dios me es testigo que no he de permitir que se cambie lo más mínimo ni que se añada una tilde al Símbolo de los Padres. Y por esta causa estoy dispuesto a luchar no sólo contra los latinos, sino contra cualquier nación o pueblo que se oponga. Esta es la solemne promesa que os hago. Vosotros, por vuestra parte, no juzguéis mal si yo arreglo lo demás y despacho a los enviados en paz y amistad. Os pido, pues, que los recibáis amigablemente y los admitáis con benevolencia, para no espantar la caza, como se suele decir, sobre todo tratándose de un nuevo Papa, no tan bien dispuesto hacia nosotros como Gregorio. Por lo demás, yo me encargo de responderles sin apartarnos de nuestra determinación.»

Añade Paquimeres que, oído el discurso del Emperador, el Pa-

---

[14] Región de Constantinopla al N. E. del Cuerno de Oro.

triarca marcha al monasterio de Mangana, donde se encarga de que los legados no sepan nada de sus recientes dificultades con Miguel y reúne a los obispos, que oyen a los legados con paciencia, gracias a las advertencias previas del Emperador (M VI 15).

Es un pasaje éste de una cierta importancia si pretendemos abarcar la persona moral de Becos. Sobre él hemos de volver en la segunda parte de este trabajo.

Para demostrar la seriedad con que había tomado todo el negocio de la Unión, Miguel VIII conduce a los legados a las cárceles, donde tantas personalidades padecen las consecuencias de su oposición.

Había llegado la hora de hacer volver solemnemente a Becos. Su renuncia no había sido aceptada aún y, por tanto, sólo se trataba de convencerlo de que quisiese volver a ocupar la sede que había abandonado. El Emperador redobla sus súplicas, pero Becos se resiste, exigiendo previamente el castigo de los calumniadores. No había esperanzas, nos dice Paquimeres, de que el Emperador transigiese en este punto: era ya costumbre inveterada en la Corte el admitir toda clase de delaciones, aun falsas, para no intimidar a los que pudiesen proporcionar informaciones útiles. El Emperador insiste y pide a Becos que perdone a sus detractores, a ejemplo de Jesucristo. Becos se rinde al fin. El 6 de agosto del mismo año 1279 hace su entrada solemne en Constantinopla, acompañado por senadores y altos jerarcas de la Iglesia.

La visita de los legados había llegado a su fin. La respuesta al Papa iba firmada por numerosos obispos, unos auténticos y verdaderos, falsos muchos otros, para aumentar la autoridad del documento, equipararlo a los de los latinos, que siempre venían acompañados de innumerables firmas, y mostrar así la seriedad y universalidad de la Unión aceptada. Si Becos consintió o no a esta ficción, no podemos saberlo, puesto que el mismo Paquimeres confiesa ignorarlo. Pero sí parece que al menos debió intervenir en la redacción del documento. Así lo insinúa el hecho de que Paquimeres narre la preparación del documento como sucedida casi como consecuencia de la vuelta a Constantinopla de Becos; además el documento estaba lleno de textos en favor de la procesión del Espíritu Santo también del Hijo, aunque siempre usando las típicas expresiones de los Padres griegos: προχεῖσθαι, χορηγεῖσθαι, δίδοσθαι, κ. τ. α. Es éste el argumento preferido de Becos, su caballo de batalla (M VI 17).

El grave peligro que había corrido la *economía* constantinopolitana con la llegada de los legados había pasado. El buen éxito del negocio se debía especialmente al tacto y previsión del Emperador y a la flexibilidad y prudencia del Patriarca.

Pero la *economía* se basaba en flacos fundamentos.

Entre los bizantinos, la persuasión de que los latinos habían abandonado la tradición de los Padres al defender que el Espíritu Santo procede también del Hijo, era común y universal en este tiempo.

La mayoría, a juzgar por su actitud ante los argumentos contrarios, no se basaba para ello en ningún otro argumento concreto: era únicamente una persuasión vaga; así lo habían oído a sus antecesores, y por tanto no era una cuestión que se pudiese poner en discusión.

Continuamente llegaban a manos del Patriarca escritos contrarios a la *economía*. Escritos apasionados, exagerados —dice Paquimeres— (M VI 23).

La paciencia del Patriarca llegó a su límite. Había prometido al gran ecónomo de la Iglesia Teodoro Xifilino no contestar por escrito sobre cuestiones de dogma, se escribiese lo que se escribiese en contra. Pero había prometido más de lo que podía cumplir.

Becos rompe el fuego. Y sus escritos apologéticos rompen también lo que pudiese haber de aparente calma en la *economía*. Becos defendía ahora la Unión no desde el punto de vista de las buenas consecuencias que se seguían de ella, sino directamente defendiendo a los latinos; exponía ya su sentencia abiertamente; sus argumentos, los que le habían hecho a él cambiar de opinión radicalmente.

Paquimeres era un *economista* auténtico, enemigo en el fondo de la Unión. Por eso, en esta ocasión, en que Becos pasa la raya de la pura *economía*, Paquimeres escribe sus primeras palabras de reproche al Patriarca unido.

«Pasó a tratar —dice— argumentos menos convenientes, que habían de encontrar justa respuesta, sucediéndole como a los enfermos de estómago, que una vez gustados los manjares propios de su estado de salud, quieren tomar otros menos oportunos, y terminan por arrojar también los otros. Y ¿qué sucedió? Que suscitó inoportunamente un revuelo de contradicciones» (M VI 23).

También acusa Paquimeres al Emperador de que no le quiso prohibir que tratase de dogma, como habían pedido algunos. Y añade: «Pero no se libra de responsabilidad el Patriarca, que de repente removió un asunto que ya estaba en pacífica posesión... Más inteligente hubiera sido callar y soportar con paciencia las acusaciones» (M VI 23).

Casi la misma frase la encontramos también en el cap. 10 del libro I de Andrónico, aunque aclarando que también tuvieron su parte de responsabilidad los que le atacaron, incitándole así a defender de herejía a los latinos, haciéndose él mismo sospechoso de herejía, en su defensa.

El gran revuelo era producido sobre todo por el mismo hecho de mover cuestiones dogmáticas: tratémoslas si acaso en privado, se decían, pero no se aireen en público tales cuestiones (M VI 23).

El Emperador no actúa contra él, como pretenden sus adversarios. Pero de hecho, el expatriarca José iba teniendo cada vez más entrada en la benevolencia de Miguel VIII, y el obispo de Efeso andaba visitándolo cada vez con más frecuencia. El Emperador en aquellos

momentos estaba lejos; rodeado además de tan sospechosas amistades. Malos indicios para Becos.

Becos escribe al efesino. En la inscripción de su carta lo trata con sumo respeto; no sagrado, sino sacratísimo, lo llama. Le promete mil beneficios y gracias. Le pide muy encarecidamente que le alcance del Emperador permiso para ir a visitarle y, si es posible, invitación espontánea.

El obispo de Efeso era uno de los *economistas* ofendidos por la nueva actitud de Becos. Había aceptado la Unión solamente a fuerza de violencia y bajo la condición expresa de no tocar nunca al dogma. Pero por el momento le convenía aún disimular, y satisface perfectamente a los deseos del Patriarca (M VI 23).

El 12 de julio de 1280 marcha Becos al Monte S. Auxencio [15], acompañado del mismo Paquimeres.

La estancia del Emperador en el Monte S. Auxencio, en espera del ejército occidental, mandado por su hijo, para actuar juntos en el oriente, queda registrada por Paquimeres como una de las épocas más tristes de su historia. Y en realidad, el Emperador en esos momentos había llegado al extremo del nerviosismo y de la impaciencia. Se quejaba amargamente de la guerra que de todas partes le hacían los eclesiásticos, siendo así que su mayor preocupación había sido siempre la de conseguir la paz y la tranquilidad de la Iglesia. Y la impaciencia se cambió pronto en ira, y la ira en crueldad. Hace traer ante sí a los principales detenidos por oposición a la Unión. Y ante sus constantes negativas a consentir en lo pactado, manda sacar los ojos a todos.

Otras increíbles crueldades nos narra Paquimeres. Meras sospechas de conspiración contra su trono, bastaron a Miguel para cegar brutalmente a varios otros infelices. Tocó su parte también a los monjes. Y como el malestar cundía y se propagaban panfletos difamatorios, llegó a ordenar que fuesen ejecutados todos aquellos que conservasen, leyesen, diesen a otros o no quemasen en el acto tales libelos (M VI 24).

Nada nos dice Paquimeres de la estancia de Becos junto al Emperador. Nos consta, pues, únicamente el hecho. Hubiera sido interesante saber qué actitud tomó el Patriarca ante la cruel actuación del Emperador. ¿Podremos referir a él las palabras genéricas de Paquimeres: «a los que podían permitirse el reprocharle demasiada severidad respondía...» (M VI 24)? Aun si así fuera, esa frase se refiere solamente a la severidad con los monjes...

El 16 de agosto emprende el Emperador el camino de vuelta. José es enviado a su nueva residencia forzada, Cosmidion [16], mucho más

---

[15] Monte en las cercanías de Calcedonia, en el que había ejercitado sus austeridades S. Auxencio († 470).

[16] Región al N. de Constantinopla, fuera de la ciudad.

benigna que la inhospitalaria Queles [17]. Se retiraba confortado por la benevolencia del Emperador, que lo había admitido frecuentemente a amigable conversación, permitiéndose incluso decirle de broma que quería restituirlo en la sede de Constantinopla, a lo que él había respondido que no sería sin deshacer antes todo lo acordado.

Becos marchó también al mismo tiempo que el Emperador. Tomó la dirección de Nicea, pero cuando ya estaba a las puertas, no se decidió a entrar, porque tenía allí muchos parientes y no le parecía digno llegar a ellos por primera vez como patriarca, y con las manos vacías. Los solemnes funerales de Ana, la mujer de Andrónico, muerta poco tiempo después, darán ocasión al Patriarca para presentarse en Nicea, esta vez, gracias a los funerales, bien provisto de oro y otros dones, con los que obsequiar generosamente a los suyos, mostrando en el modo de dar, como anota Paquimeres, el placer y deseo con que daba, mucho mayor que sus posibilidades (M VI 28).

Se aproxima la fiesta de la Exaltación de la Santa Cruz. Becos se apresura y llega a Constantinopla el 13, la víspera de la fiesta. Viene preocupado con la idea de un manifiesto enfriamiento del afecto del Emperador; sabe que muchos le acusan de ser él el que hace imposible la paz, con sus escritos dogmáticos, en los que pretende ir más allá de lo que era intención del mismo Miguel. No hay que perder tiempo. Y, nada más bajar de la nave, se dirige en línea recta a Palacio. Pasa allí todo el día, procurando ganarse la benevolencia del Emperador. Se muestra dispuesto a celebrar al día siguiente la fiesta. En una palabra, se somete en todo al Emperador, y consigue de hecho su gracia; de nuevo Miguel le protege decididamente (M VI 25).

Nuevas incursiones en la frontera oriental llevan de nuevo al Emperador a Brusa [18], en donde recibe noticias de sus legados al nuevo Papa, Martín IV. Había enviado a Italia a los obispos de Nicea y Heraclea, Teófanes y León, respectivamente. Volvía solamente Teófanes, porque León había muerto en el viaje. La legación no podía haber tenido peores augurios: el Papa se había negado por mucho tiempo a recibirlos; al fin los había admitido a su presencia, pero sólo para declararles indignado que la unión había sido y era una mera ficción; y, como colofón, había lanzado la excomunión sobre el Emperador y los suyos, por falsos. Después, los había despedido sin más.

Por unos momentos, la ira imperial amenazaba desbordarse potente, para destrozar en unos minutos toda la paciente obra pacificadora de años. El nombre de José vuelve a la mente del Emperador; esta vez, como el del único Patriarca posible. Prohibe al diácono que conmemore en la misa al Papa. Pero romper la Unión significaba volver sobre sus pasos, desacreditarse. Además, José tenía el defecto, entre

---

[17] Localidad del Bósforo.
[18] Ciudad de la Anatolia, a 30 kms. del mar de Mármara.

muchas virtudes, de dejarse manejar por su camarilla. Al fin, no había más remedio que contenerse. Y Miguel disimula la ofensa; Becos continúa en la sede constantinopolitana; la Unión no se rompe (M VI 30).

El 11 de diciembre de 1282 muere Miguel VIII Paleólogo. Se hace cargo del Imperio su hijo Andrónico, ya asociado desde 1273 al mando por su padre.

Se cerraba así la primera parte del drama.

El derrumbamiento

El Emperador Andrónico nunca había mostrado simpatías por la unión eclesiástica que su padre había tomado tan a pechos. Pero en sus relaciones con Becos, se había mostrado siempre afable y benévolo. No es de extrañar, pues, que Becos creyese en un principio que con el nuevo rey todo seguiría como antes. Poco debió durarle esta persuasión.

Andrónico comienza pronto a dar muestras de preocupación por toda la situación eclesiástica. Su tía Eulogia, enemiga acérrima de la paz conseguida, no pierde ocasión para tratar de decidirle contra los unionistas. Coopera en esta obra el gran logozeta Teodoro Muzalón, que bajo Miguel VIII hubo de sufrir, por su oposición a la Unión, la humillación de ser azotado ante el Emperador por su propio hermano (A I 1 y 2).

Pronto comienzan a aparecer los síntomas de la borrasca. Ya en la fiesta de Navidad, o sea a los catorce días de la muerte de Miguel, el Emperador no se muestra, ni asiste a las solemnidades litúrgicas. Las verdaderas causas de esta actitud, según Paquimeres (A I 3), eran dos: primeramente, no quería estar presente a la conmemoración de Becos, a quien pensaba no confirmar en su cargo; en segundo lugar, Eulogia y los suyos no querían que se ofreciesen preces por Miguel, considerándolo irremisiblemente condenado, como muerto en Cisma con la Iglesia, por el mismo hecho de haberse unido con Roma.

Mientras tanto Andrónico insistía constantemente con José para que aceptase de nuevo la sede patriarcal. José acepta finalmente.

Ha llegado la hora de dar el paso decisivo. Pero sería de desear que la deposición de Becos se hiciese con la menor violencia posible. Andrónico escribe a Becos, y le envía la carta con una persona bien grata al Patriarca: el archidiácono y cartofílax Constantino Meliteniota [19]. Le pide en ella que ceda su puesto por bien de paz; es el único medio que prevé para sosegar las terribles agitaciones que ha encontrado desde el principio de su reinado en todo el Imperio. Becos puede estar seguro de que gozará siempre de la gracia del Emperador.

---

[19] Compañero de Jorge Metoquita y gran colaborador, como éste, de Juan Becos.

El Patriarca, recto y prudente como era, cree conveniente ceder. No le disgustaba tampoco la candidatura de José, pues conocía su moderación. Por otra parte, hacía mucho tiempo que deseaba descargarse de la difícil carga del Patriarcado. No celebra siquiera la fiesta de Navidad, ni ofrece, como se había propuesto, los sufragios por el alma del Emperador difunto. Lo deja todo, y el día siguiente, el 26 de diciembre, marcha al monasterio de la Panácrantos, conducido por una escolta que había pedido antes al Emperador con la excusa de protección, pero en realidad para verse libre ante Dios del reproche de haber abandonado su puesto espontáneamente (A I 4).

A los cuatro días vuelve solemnemente José, o, mejor, lo traen, y en tal estado que bien podía llamarse «un cadáver viviente» (A I 5).

No esperaban mejor coyuntura los fanáticos enemigos de Roma. José era débil de carácter y ahora no era ni siquiera una persona en pleno uso de sus facultades. Los atropellos y las vejaciones no se hacen esperar. Se comienza por la purificación de los templos, como si hubiesen quedado contaminados por los que habían consentido en la Unión. La reconciliación de los «colaboracionistas», como diríamos hoy, se convierte en un verdadero escándalo; la reconciliación la obtienen sólo tras solución de fuertes tasas, que los monjes establecen a su arbitrio. Los obispos y clérigos que quieren limpiarse de la mancha de colaboración, tienen que acudir al Patriarca; es decir, a los de su camarilla, porque el Patriarca no está en condiciones de actuar personalmente.

Ni el enfermo José, ni el mismo Andrónico ven con buenos ojos tantas vejaciones. Pero ¿quién podía frenar en aquellos momentos las pasiones desbocadas de los que ahora se vengaban de sus humillaciones y sufrimientos? (A I 5 y 6).

Los ataques se concentran contra Becos. A él se acusa como única causa de todos los males, como hombre desprovisto de toda virtud. Pensaban derribar así todo el prestigio del depuesto Patriarca, para volver después tranquilamente sus ataques contra los que habían comunicado y cooperado con él.

Primeramente, los que de hecho gobernaban (Paquimeres nombra en otra ocasión a Galaction, Galesiota y Melecio, en A I 3) promulgan en nombre de José un decreto en el que suspenden por tres meses a todos los obispos y clérigos que han consentido en la Unión; determinan también en él que los laicos se sometan a diferentes penas, según el grado de participación. En particular se declaran depuestos in perpetuum a los dos archidiáconos C. Meliteniota y J. Metoquita, por haber asistido a una solemnidad litúrgica del Papa durante una de sus legaciones (A I 6) [20].

---

[20] Nada dice aquí PAQUIMERES expresamente de Becos, pero se sobreentiende, y así lo aclara J. METOQUITA, que añade además la causa de la condena: porque enseñaba dogmas extraños (H I 68).

En 1283 se reúne un sínodo contra Becos. No se contentan ya con acusarle de inoportunidad, de violador de la *economía:* quieren condenarlo ahora como hereje. Para conseguirlo, se suceden varios juicios sinodales, en los que primeramente se trata sólo de atacar en general los escritos que defendían la Unión, sin entrar en pormenores sobre la doctrina dogmática en ellos contenida. Se le acusa en concreto primeramente de que se haya atrevido a investigar en los dichos de la Escritura y de los Padres y a decir que la posteridad alabaría su intento, aunque los contemporáneos no lo supiesen apreciar (A I 9).

Pero Becos no se dejaba inducir fácilmente a presentarse en el juicio. Sabía que sus enemigos habían conseguido hacer creer al pueblo que él era el único responsable de todos los males pasados y presentes, y temía seriamente por su vida si se presentaba en Constantinopla en aquella ocasión (A I 10).

Muzalón amenaza con graves penas al pueblo, y una vez suficientemente intimado éste, hace saber a Becos que podía venir sin peligro.

Se presenta Becos ante el sínodo. Todas las circunstancias de éste se habían preparado para infundir temor en los reos. Por otra parte Becos venía dispuesto a no luchar en vano; comprendía que las pasiones estaban en aquel momento en plena efervescencia, y no ciertamente en disposición de oír un largo razonamiento teológico que estuviese dirigido a confirmar la opinión contraria a la que ahora triunfaba. Las causas que me movieron a escribir entonces —dijo en resumen— estaban unidas íntimamente a las circunstancias del momento. Es injusto juzgarme de ellas cuando ya han pasado. Y con semejantes palabras deja bien sentado que no era su intención remover ahora el asunto. Se atreve, sin embargo, a pedir que le conserven la dignidad episcopal. No hay que decir que al oír estas palabras muchos prorrumpieron en insultos. Otros, en cambio, tratándole con benignidad, lo inducen a someterse a José, pidiéndole perdón, y le presentan una profesión de fe que firma, renunciando por fin a su dignidad (A I 10 y 35) [21].

---

[21] Ante los jueces habían comparecido también C. Meliteniota y J. Metoquita. Este último debió imitar a su Patriarca, puesto que refiriéndose a este sínodo se expresa así: «No es justo disimular nuestro inconveniente comportamiento. Deberíamos haber resistido varonilmente, aun con peligro de la vida. Pero nos impresionó el subitáneo cambio de las circunstancias y la furia del pueblo; pensamos que ya vendrían tiempos en que se podría obrar con confianza y oír y hablar libremente. Además, no creíamos entonces que iban a llegar a combatir manifiestamente los dogmas transmitidos por los Padres, como después lo hicieron; que si esto hubiéramos sospechado, no hubiéramos dejado de argüir en contra y padecer cualquier cosa.» Es interesante esta confesión y al mismo tiempo bien sincera, aun en su segunda parte; los hechos posteriores mostraron bien claramente que tal disposición de ánimo no era solamente cuestión de palabras.

C. Meliteniota, en cambio, no se sometió ni aun en esta ocasión. J Me-

Paquimeres dice (A I 10) que al enterarse José de la forzada renuncia de Becos, la juzgó anticanónica, tratándose de un hombre ortodoxo.

Apenas terminado este casi frustrado proceso [22], consiguen del Emperador que deporte al expatriarca a Brusa. Y allí va, bien custodiado, aunque con pensión imperial suficiente para su manutención [23].

En marzo de 1283 muere finalmente José. Con su muerte se presenta al Emperador una buena ocasión para intentar la reconciliación de los arsenianos, secta disidente de fanáticos seguidores del depuesto patriarca Arsenio, que no reconoció nunca a ninguno de sus sucesores. Como vía de compromiso, se decide Andrónico por Gregorio de Chipre, para la sede episcopal patriarcal (Gregorio es el nombre tomado en el monacato; antes se llamaba Jorge). Había sido uno de los defensores de la Unión, en sus principios, aunque nunca quizá con gran convencimiento. Después se había convertido en uno de sus más decididos enemigos: era hombre de una cierta cultura, no muy comprometido tampoco con los josefitas (A I 14 y 15).

No es el caso de resumir aquí las diversas vicisitudes de esta lucha del Emperador por atraer a los arsenianos. Bástenos dejar señalado que en una especie de «juicio de Dios» a que se acudió con resultado equívoco (A I 22), algunos de los arsenianos se rindieron y aceptaron la comunión del nuevo patriarca. Estos nuevos aliados de la facción dominante exigieron la deposición de todos los ordenados por Becos o por orden de éste. Así fué mandado (Ib.).

Mientras tanto Becos, desde su retiro forzado de Brusa, combatía por escrito los libelos que sus enemigos difundían [24].

Hasta que el nuevo obispo de Brusa, Nicolás, para mostrar su celo, ordena ayunos expiatorios, en reparación del crimen cometido en la unión con los latinos. El pueblo se indigna contra el autor de aquella misión que ahora les causa tales privaciones. Y desde este tiempo Becos tiene que sufrir continuos insultos y vejaciones. Indig-

---

toquita nos dice expresamente que se atrevió a perorar en favor de la Unión realizada. Su actitud fué tan clara, que más tarde los enemigos de Becos ni intentaron siquiera ganarle como acusador del ex-patriarca, cosa que sí intentaron, aun con J. METOQUITA (H I 70 y 92).

[22] J. METOQUITA añade que en él fueron quemados los libros de Becos (H I 70).

[23] No le acompañan, parece, sus fieles archidiáconos. C. Meliteniota, un año después, cuando convocan el sínodo que condena a los tres a la prisión de S. Gregorio, se encontraba —como nos dice J. METOQUITA (H I 93)— en un monasterio de Constantinopla. J. METOQUITA, en esa misma ocasión, estaba en su propia casa (H I 93).

[24] Escribió una carta encíclica respondiendo al Antirrheticón de Gregorio de Chipre, escrito por éste antes de ser Patriarca. J. METOQUITA (H I 88) dice que esta encíclica fué la que provocó el Sínodo de Blaquernes. PAQUIMERES lo une a la anécdota que cito en el texto.

nado por este modo inicuo de proceder, Becos se presenta un día en el patio del gran Monasterio, y, en alta voz, para que le oigan bien todos los interesados, dice que el obispo Nicolás es un incompetente en materias eclesiásticas, y añade:

«¿A qué vienen esos ataques contra mí y esas injurias? Romano soy, nacido y crecido entre romanos [25]. No como ese latino que aceptáis y veneráis [26], nacido y crecido entre latinos, que hasta en el modo de hablar se le nota. Si es por cuestiones dogmáticas, que nos convoque el Emperador y se vea si yerro en mis opiniones; que se estudien y discutan los textos; pero no anden insultándome con palabras soeces y con vulgaridades!»

«Así habló públicamente —añade Paquimeres—; deseaba evidentemente que la cosa llegase a oídos del Emperador» (A I 34).

Y de hecho no tardó en llegar.

El sínodo de Blaquernes y el «Tomo» de Gregorio

En mayo o junio de 1284, convocado por el Emperador, Becos es trasladado al monasterio de Cosmidion. Va a celebrarse el sínodo que tanto había deseado, para juzgar y examinar los textos aducidos en favor de la Procesión del Espíritu Santo también del Hijo. Al menos eso es lo que deseaba Becos.

Sus enemigos pensaban diversamente. Nunca habían deseado entrar en discusiones teológicas y ahora también preferirían tratar solamente de la actitud del depuesto Patriarca [27].

Se abre el sínodo con gran solemnidad en el Triclinio alexíaco del palacio de Blaquernes [28]. Está presente el Emperador, el Patriarca Gregorio, Atanasio de Alejandría, aunque enfermo, recostado en el lecho, con el que le han transportado a la sala de la asamblea. Asisten además todos los obispos, gran parte de los monjes y seglares selectos. Preside el Emperador, rodeado de altos dignatarios. Destaca sobre todos el gran logozeta Muzalón, que había de intervenir activamente en la discusión.

El orador eclesiástico se dirige a Becos: «¿Por qué nos haces reunirnos de nuevo y te quejas otra vez de injusticia? ¿Y tu renuncia y profesión de fe, y tu petición de perdón, que aún conservamos? ¿Ya no valen?»

«Sí —responde Becos—, pero yo renuncié y me sometí por bien de paz,

---

[25] Tan persuadidos estaban de que eran ellos el mismo Imperio romano.

[26] Chipre estaba bajo la dominación de los occidentales.

[27] J. Metoquita cuenta con pormenores los manejos e intrigas que precedieron al sínodo, así como todo el proceso de la discusión (H I 92ss).

[28] El Palacio de Blaquernes se alzaba en el extremo N. de Constantinopla, junto al Cuerno de Oro.

al ver que las circunstancias no permitían otra cosa; no para que se especulase después y se me acusase de herejía.»

Interviene el Patriarca Gregorio: «¿Qué piensan los tuyos?», pregunta refiriéndose a los dos archidiáconos.

C. Meliteniota y J. Metoquita exponen su doctrina sobre la Procesión del Espíritu Santo: «...No llamamos al Hijo causa de la procesión, ni concausa; es más, anatematizamos y rechazamos a los que se expresen así. Decimos que el Padre por el Hijo es causa del Espíritu Santo, puesto que «προβολεὺς» [29] tiene sentido de principio activo.»

Interviene el gran Logozeta. Prosigue la discusión, hasta que el Cartofilax Jorge Moscampar dice que el texto del Damasceno es espúreo. Pero le sugieren al oído que dicho texto se encuentra en la autorizada colección Hoplotheca, y no hay más remedio que admitirlo. Muzalón dice que no puede aceptar que el Padre sea causa del Espíritu Santo por el Hijo, porque eso sería aún peor que el *Filioque* de los latinos, que al menos salva la igualdad del Padre y del Hijo.

Los archidiáconos —no teniendo que responder, dice Paquimeres— dicen que acuse entonces al Damasceno; porque si lo admite, lo que él dice dicen ellos y nada más.

El Patriarca Gregorio responde a su vez que aunque se admita el texto, es necesario interpretarlo, como se hace aun con el Evangelio. Sería necesario además aducir otros Padres en favor de la interpretación que ellos dan.

Los archidiáconos —de nuevo en aprieto, según Paquimeres— piden una interpretación diversa del texto aducido.

«Ya lo explican suficientemente —responde Gregorio— los que dicen que el Espíritu Santo procede del Padre.»

«¿Y quién no admite eso?», dicen los de Becos; nosotros también lo afirmamos y en ello ponemos nuestra esperanza.

«Y entonces, ¿por qué añadís *por el Hijo?*», arguye Muzalón.

«Porque las circunstancias lo exigían para unión de los pueblos.»

Becos toma la palabra: «Si queréis, no usaremos esa expresión en adelante, ya que os parece tan audaz. Pero lo dicho servirá de defensa contra las acusaciones de herejía.» Y volviéndose a Muzalón: «Atiéndeme, señor mío, gran Logozeta; veo que tú usas una dialéctica justa y discutes moderadamente; y no digo esto para ganarme la benevolencia.» «No adules», interrumpe el Logozeta. «No lo permita Dios», responde Becos. Y continúa exponiendo la doctrina; usa las comparaciones patrísticas del sol, el rayo y la luz, la fuente, el agua y el río. Aduce el texto de Gregorio Niseno: «La diferencia de los que son de una causa es que uno procede inmediatamente del primero y el otro por medio del que procede inmediatamente del primero» [30]. Le arguyen escandalizados, tomando estas palabras en sentido material, como si separase localmente al Espíritu Santo. Responde Becos rechazando esta absurda interpretación.

---

[29] Se trata del discutido texto del DAMASCENO: «Αὐτὸς [ὁ Πατήρ] μὲν οὖν ἐστι νοῦς, λόγου ἄβυσσος, Λόγου γεννήτωρ, καὶ διὰ λόγου προβολεὺς ἐκφαντορικοῦ πνεύματος» (*De fide ortodoxa, I, 12:* MG 94, 848-849).

[30] *Quod non sunt tres dii. Ad Ablabium:* MG 45, 133B: «Τὸ μὲν γὰρ προσεχῶς ἐκ τοῦ πρώτου, τὸ δὲ διὰ τοῦ προσεχῶς ἐκ τοῦ κρώτου.»

Desde su lecho, Atanasio dice: «Nosotros tenemos firmemente los dogmas de la Iglesia, como los hemos recibido de la tradición; y la tradición no nos ha enseñado a hablar así... Mantengamos nuestra fe simplemente y no nos metamos en estas vanas discusiones.»

«Pero nos acusan de herejía, señor», responden los acusados.

«Y con razón —continúa el alejandrino—, puesto que introducís novedades en los dogmas: yo os conjuro que aceptéis la fe común y no perturbéis la paz que el santo Emperador tanto desea.»

A continuación el patriarca Gregorio ataca la semejanza de las partículas ἐκ y διὰ, defendida por Becos.

«Confesamos la temeridad —responden— y pedimos perdón; no lo dijimos por deseos de novedades ni por vanidad o curiosidad, sino con la esperanza de un gran bien, a saber, acabar con la lamentable desunión de las iglesias griega y latina; puesto que ambas partes se obstinaban en defender su propia fórmula, la única solución era demostrar la equivalencia de ambas. ¿Acaso por esto incurrimos en total apostasía? ¿Hemos merecido por esto ser condenados como herejes, hasta el punto de ser inválidas nuestras dignidades, de tener que reconciliarse los templos y de despreciar y pisotear el santo crisma que consagramos?»

Y de aquí pasan al ataque: «También vosotros habéis errado en algo, como os vamos a demostrar; y no por eso creemos que tengamos que evitaros como a excomulgados ni romper en absoluto con vosotros, renunciando a toda esperanza de unión.»

No hay que decir que en seguida quisieron oír la acusación. Y Becos lee unas frases desafortunadas, que resultan ser de Moscampar, con el consiguiente revuelo.

Terminado el incidente, continúa la discusión y concluye Becos: «Si queréis, yo también, amante de la paz, os propondré mi opinión hablando sencilla y llanamente: nosotros encontramos ciertas sentencias de los Padres, que, exigiéndolo además las circunstancias, admitimos como seguras y ortodoxas; recibimos entonces, y ahora también, al que profesase que el Espíritu Santo procede del Padre, porque es palabra del Salvador y del Concilio, que profesamos cada día. Igualmente recibimos al que confesase que el Espíritu Santo procede del Padre por el Hijo, de acuerdo con todo el Séptimo Concilio, así como excluímos al que osase no tener en honor las palabras de los Padres. Tenemos hoy aquí presentes patriarcas, obispos, el clero todo, monjes, selectos seglares. Yo quiero unirme a vosotros, ortodoxos, y, si en algo erraseis, prefiero sufrir con vosotros el castigo de Dios juez, a permanecer aislado en mi propia seguridad. Ahora bien: que me exijáis y me forcéis a mí y a los míos a que rechacemos un dogma de los Padres, tan antiguo y tan testimoniado por tantos de ellos, y vosotros, en cambio, no queráis reflexionar lo más mínimo sobre estas cosas, eso no me parece razonable.

Tengo yo también santo temor de apartarme de la verdad; pero mirad: sacrifico mis propios sentimientos y me hago totalmente vuestro; necesito en cierto modo instrucción. Conducid; yo os seguiré. Que se publique una profesión de fe; que se rechace la fórmula *por el Hijo*, si queréis. Si no os siguiere yo —aunque consciente del gran peligro que supone despreciar un dicho de los Padres— seré realmente culpable de temeraria persuasión o de herejía. Porque quiero ser aprobado o condenado en unión con vosotros.

Pero si vosotros diferís la resolución y os avergonzáis de tal repudio, es

bien razonable, por no decir necesario, que también nosotros temamos tomarnos solos esa responsabilidad.»

Los del patriarca Gregorio se defienden respondiendo que no son ellos los que han usado esa expresión: «Vosotros la habéis usado y removido: vosotros debéis rechazarla.» Los de Becos arguyen de nuevo que no ven qué inconveniente puedan tener en acompañarles.

Evidentemente no los persuaden. Al contrario. El Patriarca se aira cada vez más contra Becos. Lo insulta. Becos se enardece también y le responde debidamente. Se vuelve hacia el Emperador y jura en alta voz que no habrá modo de sedar la tempestad en la Iglesia mientras Gregorio no abandone el Patriarcado. Se irrita también Andrónico, surge y reprocha ásperamente a Becos el que pretenda de nuevo perturbar la paz. Muestra grandísimo disgusto ante el fracaso de este nuevo intento de pacificación.

Andrónico procura persuadirlos de que procuren la paz, de que dejen su justificación y se acojan a su benevolencia. Les amenaza con el destierro, con castigos duros, si no ceden, porque está determinado a proseguir en el camino emprendido.

Ni las promesas ni las amenazas los conmueven. Estaban dispuestos a todo. Andrónico, desesperado, los condena al destierro.

Del monasterio de Cosmidion son conducidos los tres a la ciudadela de S. Gregorio, en la bahía de Astacos. Allí quedan, en condiciones precarias, sin ninguna pensión para su mantenimiento (A I 35).

* * *

Había terminado el sínodo de Blaquernes. Becos estaba en el destierro, en míseras condiciones. Pero sus enemigos no consiguieron el reposo y la calma que habían deseado. Como dice Paquimeres, Becos les había dejado clavado, como un aguijón de abeja, aquel texto del Damasceno, que era necesario explicar en algún modo; y en algún modo que no fuese el de Becos, claro está.

Difícil empeño. El sínodo encarga al docto Patriarca Gregorio de escribir un Tomo donde se diese satisfacción a esta necesidad. No lo hubieran hecho nunca.

Gregorio escribe de hecho el Tomo. Se le da gran importancia. Sale autorizado con relevantes firmas, entre las que no falta la del Emperador. Se lee en los púlpitos, se pide al clero que firme.

El Tomo estaba destinado desde su aparecer a convertirse en causa de discordia y de catástrofe.

Desde el primer momento de su aparición, hay quienes se niegan a firmarlo. Atanasio de Alejandría tiene que marchar al destierro por esta causa. Además, el clero bajo, casi la totalidad del clero de Constantinopla, se niega rotundamente a firmar. Estaban ya escarmentados. Cualquier cambio de orientación en el Patriarcado llevaba consigo una serie de represalias contra los que se habían manifestado demasiado entusiastas de la anterior tendencia. ¿Qué sería en el próximo cambio, si se comprometían ahora aun por escrito y con sus

propias firmas? No era cosa de firmar tampoco lo que ni entendían. Gregorio explicaba el texto del Damasceno distinguiendo entre procesión del Espíritu Santo a la existencia (ἐς τὸ εἶναι) y a la eterna manifestación (ἀίδιον ἔκφανσιν). El διὰ λόγου προβολεὺς se refiere solamente a la segunda procesión. ¿Quién era capaz de comprender esa diferencia? (A II, 1).

Las violencias usadas con los refractarios crean un ambiente de indignación aptísimo para que hiciese profunda impresión la refutación del Tomo que Becos, desde su destierro, había conseguido hacer correr por toda Constantinopla.

No le había resultado difícil este ataque al Tomo. Los enemigos estaban al tanto de su actividad literaria. Pero hacían la vista gorda. En fin de cuentas —pensaban— en sus escritos se manifestaría demasiado abiertamente su amargura y su ansia de revancha; no haría daño (A II, 2).

Se engañaban miserablemente. La refutación de Becos corría de mano en mano, se discutía página por página. Por todas partes iba sembrando la inquietud, la desconfianza en el saber teológico de Gregorio. Aun aquellos que ya habían firmado, comenzaban ahora a pensar que habían obrado demasiado precipitadamente, sin cerciorarse de antemano de lo que valoraban con su propia firma (A II 2).

Había llegado la hora de los descontentadizos. La hora de la venganza para el ex-cartofilax Moscámpar, para Juan, obispo de Efeso, y otros muchos que se consideraban víctimas de Gregorio. Ya era claro que el Tomo ofrecía posibilidades para una grave acusación. Había que proceder con cautela, porque también Andrónico había firmado, y otras grandes personalidades. Además no se le podía acusar de afirmar lo mismo que Becos, porque muchos pensaban ya que Becos había sido justamente condenado por motivos de disciplina, pero no por su teología, puesto que cuantos le contradecían, al quererse explicar, tenían que venir a decir lo mismo que él. Y no convenía confirmar esta opinión (A II 3).

Un discípulo de Gregorio, el monje Marcos, iba a dar ocasión al paso decisivo contra el Patriarca.

Marcos había escrito un Tratado en defensa del Tomo. Gregorio acostumbraba revisar los escritos de sus discípulos y corregirlos para su aprovechamiento. Corrigió así las cuartillas de Marcos. Y éste, contento de ver que no eran muchas las correcciones, ni importantes, publica su obra —debió ser en el 1289— advirtiendo en el Prólogo que había sido revisada y corregida por el Patriarca.

Para desdicha de Gregorio, su discípulo decía más claramente que él que προβολεὺς no se refería a la procesión del Espíritu Santo a la existencia; es decir, negaba que se tratase de un principio activo para dicha procesión. Era ése precisamente el capítulo de acusación por el que los enemigos de Gregorio querían atacarle (A II 4).

En pocas palabras; el escrito de Marcos fué en seguida condenado.

Y, tras el discípulo, vino el maestro. Gregorio se negó a corregir su Tomo. Desde este momento, comienzan a retirarse muchos de su comunión, considerándolo como hereje empedernido (A II 4).

Finalmente se ve obligado a renunciar a la Sede, aunque obteniendo previamente una declaración de ortodoxia.

Una comisión se encarga de corregir el Tomo. Pero no es posible llegar a un acuerdo sobre la explicación del texto del Damasceno. Terminan por adoptar la única solución que les es posible: suprimirlo.

La derrota de Gregorio y de su Tomo sirvió de consuelo y de sedante a Becos.

El nuevo Patriarca Atanasio se muestra más benévolo. El gran logozeta Muzalón se alegraba también de la desaparición de Gregorio de la escena eclesiástica constantinopolitana; ahora sería más fácil una reconciliación.

Con motivo de un viaje, Atanasio envía a los encarcelados a Muzalón, que los visita con muestras de grande benevolencia, les suaviza los rigores de la cárcel y entrega a Becos 100 áureos y 50 a C. Meliteniota; J. Metoquita, por razones de salud, estaba en ese tiempo en su casa (A I 36).

Seis años habían transcurrido ya de dura prisión, hasta este momento de distensión, que ocurre en 1290. Por un momento, sacados de la cárcel, fueron recibidos incluso por el Emperador, los tres, porque Becos y C. Meliteniota habían pedido que se convocase también a J. Metoquita. Becos mostró al Emperador las mejores disposiciones; se mostraron incluso dispuestos a someterse al juicio de hombres doctos y religiosos, que juzgasen ante Dios sin apasionamientos (A I 36). La condenación del Tomo hacía pensar a Becos que no era él ya el único censurado por su exégesis del Damasceno. Es más, había visto que si no se admitía su explicación no se podía encontrar ninguna otra ortodoxa. Si se les había tenido por demasiado audaces en la investigación teológica, también Gregorio había pecado de audacia... (Ib.).

Andrónico les da las mayores muestras de benevolencia. Consiente incluso en esa futura asamblea que pedía Becos. La deseaba sinceramente; porque Paquimeres nos dice que Andrónico, al conocer la noticia de la muerte de Becos, sintió que no se hubiera llegado a esta reunión ya proyectada (A III 29).

Becos murió en su prisión de S. Gregorio, en marzo de 1297, fecha más segura que la de 1298 que propone el P. Poussines.

Narrando la muerte de C. Meliteniota, acaecida varios años después, Paquimeres dice que murió constante en su primitiva posición, como Becos.

De esta constancia en la verdadera fe hasta el último instante, es además precioso documento el testamento de Becos, conservado entre sus obras y publicado en Migne, MG *141*, 1032, del cual bástenos aquí solamente las últimas palabras:

«Juan, por la misericordia de Dios, humilde arzobispo de Constantinopla, desterrado y encarcelado hasta la muerte por el verdadero dogma de los Padres, la Procesión del Espíritu Santo, del Padre por el Hijo, escribí y firmé de propia mano este mi testamento.»

LA PERSONA

Cualidades

Para formarnos una idea exacta de las cualidades intelectuales y morales de Becos, que se deducen de los escritos de Paquimeres, no bastará quizá leer el resumen que antecede. Muchas descripciones largas han tenido que ser abreviadas; muchas frases, muchas disquisiciones, o suprimidas o solamente insinuadas.

Quisiera que esta advertencia se tuviese bien presente al recorrer las líneas que siguen. Si las afirmaciones o apreciaciones no pareciesen suficientemente justificadas en la primera parte —lo cual espero que no ocurra—, consúltese el texto de Paquimeres, según las indicaciones dadas, y quizá así no parecerá que he abandonado mi promesa de limitarme en mis apreciaciones exclusivamente a lo que dé de sí el autor que estudiamos [31].

Aunque sabemos que Paquimeres no era amigo de la Unión, es manifiesto en su historia un aprecio y respeto a Becos bastante notable. Son ciertamente muchas más las virtudes que en él alaba que los defectos que vitupera.

En general, Becos aparece descrito como hombre virtuoso y de conducta moral intachable; así expresamente lo dice Paquimeres, con ocasión de las calumnias que pronto empezaron a levantarle sus enemigos ante Miguel VIII (p. 334).

En particular, Becos se nos presenta como uno de los más *cultos* e *inteligentes* del clero constantinopolitano. Su cultura y su valer humano le dan una *autoridad* notable ante el clero, el Patriarca y aun ante el Emperador. Becos, de quien el gran Logozeta dijo que «arrastra al sínodo por la nariz» (p. 330), era al principio el campeón de los que se oponían a la Unión; su influencia era tan grande, que el Emperador opina que teniéndolo en la cárcel, alejado de los suyos, éstos no podrán resistir (p. 331). El Patriarca José lo tiene en tan gran concepto, que cuando ha de proponer un sucesor, piensa en seguida en Becos; y, como él, otros muchos (p. 333). El Emperador, una vez encomendada la Iglesia a Becos, se entrega confiado a los asuntos políticos (p. 332).

---

[31] Mi labor en este primer apartado es sencilla: recordar y resumir lo que ya hemos visto y aun anotado en la primera parte.

En todas sus discusiones o exposiciones de su doctrina, Becos muestra agilidad y aun su poquito de sorna e ironía (p. 348). De su doctrina estaba seguro, porque la había adquirido con serio estudio, acuciado por su gran ansia de verdad (p. 330).

Su gran *ansia de verdad* es una cualidad que Paquimeres no se recata de constatar de la manera más decidida. Ella y su *candidez* e ingenuidad de alma son, según él, las causas principales de su conversión en favor de la Unión. Su ingenuidad le llevó también a abandonar sin más su refugio, para dejarse prender por los soldados de Miguel (p. 330). La candidez le procuró, pues, algunas desdichas; pero sin ella, y sin ese amor a la verdad, no brillaría en él tanto una *sinceridad* y rectitud de la que Paquimeres nos ha dejado muchos testimonios.

Pero antes de ocuparnos con esta última virtud, dejemos notada como característica de Becos también la *magnanimidad* y la *misericordia;* baste recordar la causa de su primera retirada ante las puertas de Nicea y su vuelta triunfal, con la generosa distribución de regalos a sus conciudadanos (p. 341). No digamos nada de su continua intervención en favor de los necesitados; intervención siempre desinteresada, benigna, constante (pp. 332 y 333).

Becos era un carácter *bondadoso* (p. 332), dispuesto al olvido y al perdón de sus enemigos (p. 338). Pero, al mismo tiempo, es un temperamento sumamente *activo*. Ya hemos recordado su actividad de intercesor, que el Emperador se ve obligado a frenar, señalándole un solo día a la semana (p. 333). Su celo por la Unión no le deja paz un solo instante; desde que sus lecturas y meditaciones le convencen de la conveniencia y bondad de la Unión, se entrega con toda la sinceridad de su alma a la propagación, de palabra y por escrito, de sus ideas. Si alguna vez se contiene y guarda silencio, es por prudencia, para no comprometer la obra difícil y lenta que se está llevando a cabo (p. 338). Más tarde, depuesto ya y desterrado, no habrá razón para callar; su actividad será incesante, refutará sin temor los escritos adversarios y a veces con gran eficacia, como podría testimoniarlo el Patriarca Gregorio... (pp. 350 y 351).

Muy diversas ocasiones tuvo de demostrar su *rectitud*. Y gracias a estas diversas ocasiones, nos ha quedado descrita con varios de sus matices.

Becos aparece recto y justo, sin que el temor al Emperador le aparte de la justicia (pp. 329, 330 y 332). No teme tampoco el qué dirán, cuando es necesario cambiar de opinión, porque ve que su anterior posición no estaba justificada (pp. 330 y 331). Ama la justicia, y no ambiciona el poder. Por eso está dispuesto a cederlo en cuanto ve que con él no puede ya obrar como le dicta su conciencia (p. 343). Por la verdad sufre el destierro y la cárcel hasta la muerte.

Pero su rectitud *no llega nunca a fanatismo*. Creo que esta cualidad es quizá la que más resalta en la descripción de Becos que nos

ha dejado Paquimeres. Becos defiende la verdad; combate por la causa de cuya bondad está persuadido; pero no procede nunca ciegamente; no se lanza al peligro sin más; trata de evitarlo siempre que puede, como al principio de su oposición a la Unión, cuando advierte que ha estado un poco duro en sus expresiones y corre al Emperador para presentarle sus excusas (p. 330); o cuando vuelve de Nicea y pasa un día entero ante el Emperador, de quien advierte un enfriamiento en su afecto hacia él (p. 341). No es ciego y apasionado para no ver que las diversas circunstancias exigen diversas actitudes; por ejemplo: su despecho y su justa indignación por las calumnias que Miguel no quiere hacer callar, le hacen abandonar la Sede; pero aun antes de cualquier reparación, se presta a acudir a la llamada del Emperador y oye su súplica de no dejar traslucir nada de lo ocurrido, a los legados de Roma (p. 338). Asimismo, en el primer juicio que le condena, ni pretende defenderse; ve que la exaltación de sus enemigos no va a permitir de ninguna manera una discusión tranquila de la doctrina y de los hechos (p. 344).

Su rectitud no le impide ser al mismo tiempo *prudente* y *político*. Becos sabe ganarse la benevolencia de los que no le son totalmente enemigos declarados. Varias veces hemos podido observar que se preocupa de prevenir al Emperador, de ganarse su gracia (pp. 330 y 341); en el sínodo de Blaquernes se dirige a Muzalón con grandes alabanzas, hasta el punto que el gran Logozeta le interrumpe para mandarle que no le adule (p. 347).

Es verdad que alguna vez su amor a la justicia le arrebata más de lo que hubiera querido, como en algunos de los encuentros con Miguel por razón de sus intercesiones (p. 333), o en el sínodo de Blaquernes, cuando Gregorio no se contiene ya entre los límites de una discusión teológica (p. 349). Pero por lo que de Paquimeres podemos deducir, son estos momentos pasajeros de exaltación, que no están totalmente excluídos en personas que nadie puede tachar de fanáticas.

Para formarnos una idea menos incompleta de la persona de Becos, es necesario que consideremos con alguna especial detención su actitud y posición en todo el asunto de la Unión. De ello nos ocupamos en el párrafo siguiente.

Su actitud

Hasta la legación enviada a Constantinopla por Nicolás III, en 1279, de la que nos hemos ocupado en las páginas 336, 337, 338, no se nos ofrece ninguna particularidad especialmente digna de mención en la actitud de Becos.

Es verdad que su conversión pudiera suscitar alguna sospecha de oportunismo, puesto que ocurrió en poco tiempo, y precisamente a partir de su encarcelamiento. Pero no hay motivos serios para considerar esa sospecha como fundada. El mismo Paquimeres no hace ni

alusión a ella, y da como motivos, como hemos visto, su candidez y amor a la verdad. Los hechos que se siguieron, y toda su actividad posterior, así como las persecuciones sufridas con tanta constancia, garantizan suficientemente su sinceridad.

Desde el 1275 al 1279, su actividad patriarcal no ofrece dificultades. Hemos hablado de *economía;* Becos no era un *economista;* él era uno de los pocos quizá que defendían la Unión por sí misma, no como un mal menor más o menos tolerable.

Y, sin embargo, con ocasión de la embajada romana del 1279, vemos que Becos no tiene inconveniente en acceder al ruego de Miguel de disimular con los legados el desacuerdo que reinaba entre él y el Emperador. Es más: el Patriarca oye con los demás obispos el discurso con el que el Emperador los previene contra las nuevas exigencias de Roma (p. 337). «... Creí yo entonces —les dice entre otras cosas— que los latinos se iban a contentar con lo obtenido... Pero he aquí que... Por lo demás —concluye— yo me encargo de responderles sin apartarnos de nuestra determinación.» Y, como todos los demás, oye con paciencia a los legados y deja que el Emperador se encargue de enviarlos satisfechos, aunque sin ejecutar sus deseos...

Paquimeres deja abierta la cuestión si Becos consintió o no a la ficción del documento con que se respondía al Papa y en el que se habían multiplicado sin escrúpulos las firmas de obispos inexistentes.

No se puede negar que en esta ocasión la actitud de Becos, al menos a primera vista, nos deja algo perplejos.

Pero si nos trasladamos a su época, y nos ponemos en su ambiente, no creo que se pueda hablar aquí de una seria dificultad.

En su época y en su ambiente, el concepto de Primado no correspondía exactamente, en los que lo tenían, al nuestro. La misma organización administrativa de la Iglesia no había llegado al desarrollo actual, ni al actual centralismo. Bizancio era además la nueva Roma; la única casi, desde que la antigua había caído en manos de los bárbaros. El Imperio romano, el único Imperio, que llevaba consigo la única Iglesia, residía ahora en Constantinopla; allí la Iglesia vivía plenamente su vida, allí cultivaba su doctrina. Esta concepción no conducía necesariamente a la negación del Primado del Papa, pero atenuaba su eficacia y su concreta realización y ejercicio. Y este ambiente influía naturalmente en todos, aun en los unidos sinceramente con Roma.

Becos en su actitud muestra siempre una clara y decidida comunión doctrinal con los latinos. Desde su conversión, está convencido, y se esfuerza por convencer a los otros, de que los latinos no son herejes; es más, según él, dicen con diversa fórmula lo mismo que afirman ellos en el centro de la ortodoxia, que es Constantinopla.

Y en punto de doctrina, no sólo se diferencia totalmente de los economistas, sino que tiene plena conciencia de ver más allá de ellos y de su propia generación: solía decir que la posteridad alabaría su

intento, aunque los contemporáneos no supiesen apreciarlo (p. 344). Su actividad literaria en favor de la doctrina que él estimaba común a ambas partes contendientes es prueba abundante e inequívoca de su convencimiento.

Porque estaba convencido de la igualdad en el fondo de la doctrina de griegos y latinos, Becos quiere absolutamente la Unión.

Sobre el modo de obtenerla y conservarla, sin embargo, se diría que Becos está más de acuerdo con Miguel que con el Papa. Desde luego, al igual que los *economistas*, quiere conservar a todo trance los propios ritos y costumbres, y no añadir un ápice al Símbolo. Ambas cosas son exigencias que hoy comprendemos y consideramos justas y naturales; entonces, las entendían mejor Miguel y Becos que conocían el ambiente, que no los Papas, desde Roma, que lo ignoraban...

Mayor perplejidad quizá podría causar su actitud a partir de su deposición.

Su misma retirada de la Sede a ruegos de Andrónico y sin ninguna resistencia por su parte, parece preludiar esa debilidad que J. Metoquita confiesa humildemente (p. 344, nota), con ocasión del juicio que les condena por primera vez al destierro. Becos se presenta ante la asamblea ya con el propósito de no defenderse, viendo que no están las circunstancias para ninguna defensa. Pero la narración de Paquimeres nos hace ver que no se paró ahí; se dejó persuadir a la renuncia, se sometió a José, pidiéndole perdón, y firmó una profesión de fe, que Paquimeres nos transmite (p. 344).

J. Metoquita dice que les impresionó el estado de excitación de la muchedumbre; tanto J. Metoquita, como el mismo Becos después, en su discurso en el sínodo de Blaquernes, dan como motivo de su claudicación un motivo de *economía* —la imposibilidad de defenderse en aquellas circunstancias— y la seguridad que entonces tenían de que sus enemigos no iban a llegar tan lejos en su doctrina, hasta el punto de negar el dogma católico.

No creo que pueda excusarse plenamente esta actitud de Becos. Puede, sí, explicarse como un momento aislado de debilidad, que tocaba además únicamente la disciplina, no la doctrina. Si en la fórmula firmada se negase algo de la doctrina que Becos tan convencidamente había defendido hasta entonces, ¿cómo podría decir después, sin que sus enemigos intentasen refutárselo, que no había creído que iban a llegar tan lejos?

Por lo demás, en el resto de su vida dió buenas pruebas de su valentía. Su conciencia segura de su justicia le mantiene en las persecuciones y en la lucha. No teme ya un nuevo juicio cuando los ánimos se han apaciguado algo. El mismo provoca en Brusa (p. 345) esa nueva asamblea, ante la que se atreve a exponer toda su doctrina.

Sin embargo, hay todavía dos momentos de su vida que nos llaman la atención de nuevo: su discurso en Blaquernes y su semireconciliación final.

Léase el discurso (pp. 346-348). Ya sus primeras palabras despiertan una sospecha extraña: «Si queréis, no usaremos esa expresión en adelante, ya que os parece tan audaz. Pero lo dicho servirá de defensa contra la acusación de herejía». Considera, pues, la expresión como ortodoxa, pero está dispuesto a renunciar a su uso de ahora en adelante. «Confesamos la temeridad y pedimos perdón.» La conclusión de Becos (p. 348) nos desorienta con expresiones como ésta: «Yo quiero unirme a vosotros, ortodoxos, y, si en algo erraseis, prefiero sufrir con vosotros el castigo de Dios juez a permanecer aislado en mi propia seguridad...»

Al leer el discurso hasta el final, comprendemos finalmente que se trata de una fina ironía; de una argumentación que podríamos llamar sarcástica. ¿Se explican, sin embargo, por el sarcasmo todas sus afirmaciones? Yo no me atrevería a afirmarlo. Es difícil evitar la impresión de que Becos está realmente dispuesto a hacer concesiones al menos en su manera de expresarse de aquí en adelante, aunque en el interior siga creyendo en su ortodoxia. ¿Será que su candidez e ingenuidad le hacen conservar allá en el fondo de su alma un cierto temor de haberse equivocado? Si no teme haberse equivocado, ¿temió al menos haber sido demasiado audaz en sus investigaciones?

La semi-reconciliación con Andrónico, después de la destitución de Gregorio y la condenación de su Tomo (p. 351) parece confirmar esta sospecha. Becos se muestra dispuesto a someterse al juicio de hombres doctos y religiosos, que juzguen ante Dios sin apasionamientos. La condenación del Tomo de Gregorio le había consolado, según Paquimeres, porque así su exégesis del Damasceno no era la única censurada, y porque tampoco era ya él el único acusado de audacia...

Si realmente dudó de su posición o no, no es fácil decidirlo con certeza. Lo que sí parece claro es que la autoridad y el prestigio de la Iglesia constantinopolitana tenía al menos tanta fuerza para él como la del lejano Papa de Roma. Si no, ¿cómo podía ni siquiera pensar en someterse a un nuevo juicio que decidiese cuestiones que en Roma no admitían discusión posible? ¿Esperaba a lo mejor poder convencerlos? Quizá esa sea la verdadera explicación de su propuesta...

En favor de esta suposición está el hecho de que Becos se mostró siempre convencido de que si le oían o le leían sin apasionamiento, terminarían por ponerse de acuerdo. De hecho, tal acuerdo no fué nunca posible, y Becos no dejó de aceptar las duras consecuencias, la cárcel, el destierro hasta la muerte, por el dogma católico.

Después de estas consideraciones cabría preguntarse cuál fué el concepto que Becos se había formado de la infalibilidad y del Primado de Roma. Una respuesta segura exigiría un estudio más detenido y más particular. Si se tratase únicamente de consignar aquí la impresión recibida con la sola lectura de la narración de Paquimeres —y no hay que olvidar que Paquimeres era anti-romano—, yo diría que Becos

no parece tener presente la infalibilidad del Papa. Las sombras de indecisión que vemos en él, los intentos de conciliación, su conducta con el Emperador no se explicarían con una clara idea de esa infalibilidad. Del Primado está convencido; se unió a Roma y defendió la unión muy a costa suya; a ella ofrendó su libertad. No es necesario notar, sin embargo, que el concepto del Primado de Becos, como ya dijimos, no podía ser el de nuestra época. No hay que olvidar que el Primado es un dogma, que no tiene por qué hacer excepción a la ley general de la evolución dogmática, en el sentido que es una verdad que existió siempre en la Iglesia, pero no siempre tan clara y distintamente conocida por todos.

El carácter bondadoso de Becos lo hacen grandemente amable al que conoce algo de su vida. Sus virtudes y cualidades imponen el respeto que imponen siempre las grandes personalidades de la historia que han ilustrado a la Iglesia y a la humanidad. Su confesión constante hasta la muerte, de la fe cristiana y católica, merecen toda nuestra veneración y respeto y lo señalan al interés de todos aquellos que quieren conocer el desarrollo de los acontecimientos de este importante período de la Historia eclesiástica.

MANUEL SOTOMAYOR, S. J.

Facultad Teológica de Granada.

CRONICA

Congreso Bíblico de Estrasburgo

(Agosto-septiembre 1956)

Del lunes, 27 de agosto, al sábado, 1.º de septiembre, tuvo lugar en el centro de estudios universitarios de Estrasburgo el *II Congreso Internacional para el Estudio del Viejo Testamento*. El primero se había reunido tres años antes en Dinamarca (Copenhague). Este segundo acusó un notable avance con respecto al anterior. Ambos fueron organizados por la I. O. O. T. S. (*International Organisation of Old Testament Scholars, Association Internationale pour l'Étude de l'Ancien Testament*) y a la vez por el Centro de Investigaciones de Historia de las Religiones de la Universidad de Estrasburgo.

El comité que patrocinó el Congreso estaba integrado por los señores TRÉMEAUD, gobernador del Bajo Rhin; PFLIMLIN, diputado del Bajo Rhin, exministro y presidente del Consejo; general ROBELIN, gobernador militar de Estrasburgo; ALTORFFER, alcalde de Estrasburgo; mons. WEBER, *obispo de* Estrasburgo; JUNG, presidente del Directorio de la Iglesia de la Confesión de Augsburgo; BARTHOLMÉ, presidente del Sínodo Reformado: DEUTSCH, Gran Rabino del Bajo Rhin; BABIN, rector de la Academia de Estrasburgo; PAUTRIER, presidente de la Sociedad de Amigos de la Universidad; mons. ANDRIEU, decano de la Facultad de Teología Católica; HAUTER, decano de la Facultad de Teología Protestante; WEILL, decano de la Facultad de Derecho; SIMON, decano de la Facultad de Letras; HAURET, profesor en la Facultad de Teología Católica, y JACOB, profesor en la Facultad de Teología Protestante. Fue presidente del Congreso y moderador general de las sesiones el P. ROLANDO DE VAUX, O. P., director de la Escuela Bíblica de Jerusalén.

Los congresistas inscritos oficialmente, según la lista final del Congreso, fueron 253. Estuvieron representadas cerca de treinta naciones. Los españoles que asistieron fueron seis: los PP. A. DÍEZ MACHO y P. M. BELLET, los RR. M. ARBOL y L. MELÚS y el profesor de Tubinga J. M. SOLÁ-SOLÉ.

Hubo tres clases distintas de sesiones: las *generales*, a las que asistían todos los congresistas, y en las que se concedía a cada ponente una hora de tiempo para la exposición de su tema y la subsiguiente discusión; las *comunicaciones libres*, divididas en dos secciones que actuaban simultáneamente, y en las cuales se daba sólo quince minutos a cada expositor; finalmente las *conferencias* de noche, ante todos los congresistas, de tiempo ilimitado. Las reuniones se tuvieron en el Palacio Universitario.

El programa científico se desarrolló del modo siguiente:

El *lunes, 27 de agosto,* se tuvo la reunión inaugural en el salón de Sesiones de la Universidad. El rector de la Academia de Estrasburgo, J. BABIN, dirigió una alocución de bienvenida a los congresistas, en la que hizo notar cómo es el espíritu lo que da la verdadera paz y eleva la Humanidad y cómo el Antiguo Testamento contiene lo más exquisito del espíritu, por ser el libro de la sabiduría, de la oración y de la vida eterna. El decano, señor HAUTER, presentó el Texto Sagrado como fuente capaz de crear una comunidad humana, por su alto contenido moral, y de reunir a los más diversos especialistas en la búsqueda de una misma verdad intelectual. Seguidamente, G. R. DRIVER, de Oxford, presidente en ejercicio de la Asociación Internacional para el Estudio del Antiguo Testamento, saludó a los asistentes y presentó un resumen histórico de los hallazgos y de las investigaciones más recientes que dicen relación con el Antiguo Testamento, centrándose de preferencia en el campo filológico y lingüístico, e insistiendo en la gran necesidad que hay de seguir por este camino, pues «muchas interpretaciones inexactas de la Escritura se fundan en malas traducciones». Cerró el acto el P. DE VAUX, presidente del Congreso. Dio las gracias, ante todo, al rector, e hizo notar el gran acierto en la elección de Estrasburgo como sede de este II Congreso Internacional, por ser centro geográfico de Europa, por la pujanza de su Universidad y de sus Institutos, por tener dos Facultades de Teología y por radicar en ella la eficiente entidad que investiga sobre Historia de las Religiones. Dio también las gracias a los organismos y a las autoridades que han hecho posible la realización de este Congreso; y dirigió unas palabras de bienvenida a todos los congresistas. La iniciativa de estos congresos se tuvo en 1950. Fructificó a los tres años en Copenhague, y ahora, en 1956, según lo previsto, se reúne ya el segundo Congreso Internacional, en Estrasburgo. Han venido especialistas del Antiguo Testamento que se hallan dispersos por el mundo, separados por diferentes opiniones y métodos de trabajo, pero unidos todos por el vínculo de una ciencia rigurosa y por el anhelo común en la búsqueda de la verdad, de suerte que forman una misma familia intelectual. Tratando, luego, del estado presente de la ciencia bíblica, habló de las tendencias actuales en la investigación, que pueden reducirse al cuidadoso cultivo de las lenguas bíblicas, al estudio de la historia del mismo texto y de las versiones, a la crítica textual y literaria y a la hermenéutica. Estos últimos años se ha operado una transcendente revolución en el campo de la historia y de la arqueología. Se conoce ahora mucho mejor que antes el medio concreto en que se escribieron los libros, y se van hallando importantes paralelos en los textos extrabíblicos. Baste recordar Sumer, Mari, Canaán y las listas seleucidas. La geografía bíblica ha dado un avance gigantesco y las excavaciones numerosas han ofrecido vestigios materiales que ayudan a conocer mejor la vida de los antiguos israelitas. Son elocuentes los nombres de Tanis, Nimrud, Karatepe, Mari, Raš-Šamra, Tirsa, Bet-El, Dibán, El-Gib, Balata y otros, que reflejan en conjunto el esfuerzo de un magnífico trabajo científico. Pero se ha de tener en cuenta que la Biblia es un libro religioso y que pueden adoptarse en su estudio actitudes varias. Puede considerarse un libro del Antiguo Testamento, o todos los de él, como documentos religiosos. Entonces se considera la Historia del Antiguo Testamento como mensaje de Dios a los hombres. Este estudio

religioso es legítimo y necesario, y en este caso nos hallamos propiamente ante la teología, que es la ciencia de Dios y el hombre. Pueden estropear esta actitud teorías preconcebidas. En el reino de la inteligencia predomina la fe. Esta fe es algo personal, individual. Adquiero la ciencia de mi Dios, pues soy el heredero de un mensaje. De este modo se obtiene el verdadero sentido de la teología bíblica. El cristiano, además, ve en el Nuevo Testamento un complemento del Viejo, sin hacer violencia alguna al texto. No todo el Nuevo Testamento es el Viejo Testamento. Hay algo más en aquél, de suerte que la teología del Viejo Testamento lleva a la teología del Nuevo, y con ambas se obtiene la teología bíblica total, que es la palabra de Dios. Sin embargo, el cristiano puede legítimamente *limitar* sus búsquedas al Antiguo Testamento con entera objetividad, sin sacrificar por ello sus convicciones, pues existe un verdadero progreso, orgánico y homogéneo, del mensaje de Dios a los hombres. Entre tanto, en el presente Congreso se patentiza una comunidad de trabajo y de amistades.

El *martes, 28 de agosto,* se tuvieron tres ponencias *por la mañana* ante la asamblea general.

D. WINTON THOMAS, de Cambridge, habló de filología semítica (*Some Observations on the Hebrew Root «Hàdal»*). Ante todo, discutió los datos que acerca de la raíz *hdl* ofrecen los diccionarios más recientes (Brockelmann, Zorell, Koehler-Baumgartner) y las últimas publicaciones de revistas. Atendió luego a la equivalencia con la raíz árabe *hadala,* que significa «abstenerse de, negligir; mantenerse lejos de; ... dejado, rechazado, abandonado» (LANE). JOÜON halló acertadamente trazas de estos sentidos en el Viejo Testamento y en las versiones antiguas. A estos resultados añadió el ponente nuevas pruebas. La raíz hebrea, que significa asimismo «dejado, alejado, rechazado», con más frecuencia significa «haberse apartado a sí mismo de, impedido de», mientras el sentido «acabar, llegar hasta el final» es relativamente más raro. Según estas conclusiones revisó algunos pasajes del Viejo Testamento: 1.° Is 53, 3 *nbzh whdl 'yšym,* donde las últimas palabras no significarían «fue rechazado de los hombres», sino «fue rechazador de hombres». 2.° Is 38, 11 y Ps 39, 5, donde se lee *hdl* y suele corregirse por *hld,* no habría necesidad de ello, si ambas raíces significan lo mismo, como fue la manera de ver de los rabinos. 3.° En cambio, *hdl* de 1 Sam 2, 5 es una palabra completamente distinta, emparentada con *hadula,* que significa «engordar». Este mismo sentido tienen, probablemente, en acadio el nombre propio de mujer *Huddultu,* y en hebreo *Hadday* (2 Par 28, 12). Si se da en este caso metátesis, como en *hdl-hld* (2.°), entonces los nombres hebreos *Heled, Huldah* y *Helday* pueden también significar «gordo». Recordó, finalmente, que algunos tratadistas antiguos daban a *hdl* como propio el sentido de *flaccescere,* «debilitarse, quedar sin fuerzas». El uso del árabe *hadala* no permite esta significación básica.

A continuación, J. T. MILIK, residente en Jerusalén, especialista en el estudio de los manuscritos del desierto de Judá y miembro del grupo de científicos que ha de editarlos, dio cuenta de nuevos hallazgos y expuso los planes de próxima publicación (*L'Édition des Manuscrits du Désert de Juda. État de la question*). El segundo volumen del material de Murabba'at está casi terminado y aparecerá al comienzo del año 1957. Entre los hallazgos más importantes señaló el documento más antiguo escrito en lengua semítica, que

es un palimpsesto del siglo VIII antes de Jesucristo, parecido a los óstracas de Laquis; un óstracon de once líneas en arameo antiguo, del siglo I a. C.; un acta de divorcio del año 100 después de Jesucristo, en que aparece el nombre «Mariam», y otros documentos de Simón bar Kosbá. En 1954 se halló en Murabba'at el libro de los Doce Profetas Menores, en estado fragmentario. Tiene 2,30 metros de longitud y abarca de Joel 2, 20 a Zacarías 1, 4. Ofrece unas once variantes insignificantes. Hay para publicar un lote en hebreo y arameo. Tiene trozos del Génesis, Números y Deuteronomio, y de los Salmos (Ps 7,14-31,22). Se hallaron además varias filacterias con las perícopas clásicas, papiros del siglo II p. C., actas de venta y fragmentos de cartas.

Sobre el material de la biblioteca de Qumrán, esparcido en unas treinta cuevas de la región, dijo que se prepara el de la 2.ª, 3.ª, 5.ª y 7.ª-10.ª Su publicación no aparecerá hasta finales de 1957. De la gruta 5.ª mencionó, además de lo que ya se ha hecho público, un fragmento del Deuteronomio, otro del Documento Damasceno y el Salmo acróstico 119. El texto de los dos rollos de cobre hablan de la localización de tesoros. Lo más difícil es precisar los nombres de lugar. La ortografía es confusa. Parece ser de la época romana. Es posible que se trate de puras fantasías, aunque entonces no se explica por qué se escribieron de modo tan singular. El material de la gruta 4.ª requerirá probablemente tres volúmenes. Uno para manuscritos bíblicos y dos para los extrabíblicos. La labor de publicación se ha encomendado a un equipo internacional. El primer volumen no es probable que aparezca hasta antes de dos años. El material recogido alcanza unos 15.000 fragmentos, de los cuales un siete por ciento queda todavía por clasificar. Ha aparecido un trozo de Tobit en arameo (Tob 14, 2-6) y unas diez obras de Enoch, entre ellas alguna en etiópico.

Nuevos fragmentos procedentes de familias sacerdotales confirman la existencia del calendario solar de 364 días (12 meses de 30 días), con 4 días intercalares por año, uno después de cada trimestre. Cada año empieza en miércoles, las fiestas son siempre fijas y los días de la semana coinciden siempre con las mismas fechas del mes. Aparece alguna festividad desconocida, como la del «aceite». Un importante fragmento sacerdotal contiene alusiones históricas, probablemente del tiempo de los Macabeos, pero no está bien conservado.

Al acabar el ponente, tomó la palabra el P. DE VAUX y desmintió la noticia que había circulado en la prensa sobre el hallazgo de un ejemplar antiquísimo del Pentateuco. Dijo que el contenido de la cueva 11.ª (1956) se desconoce todavía.

Seguidamente el P. A. DÍEZ MACHO, de la Universidad de Barcelona, expuso los resultados de sus últimas investigaciones (*Importants manuscrits hébreux et araméens aux Etats Unis*). Hay en Estados Unidos varias colecciones de manuscritos bíblicos, hebreos y arameos. Tales son la de A. SUTRO en San Francisco (California), la del Hebrew Union College de Cincinnati, en la cual cabe señalar el manuscrito 13, que ofrece bastantes variantes en el texto hebreo de los Profetas posteriores y en el de los Hagiógrafos; la de Dropsie College de Filadelfia y la de la Universidad Columbia de Nueva York. Pero la colección mejor, en cantidad y calidad, es la del Seminario Teológico Judío de América, en Nueva York. Son de notar entre sus ma-

nuscritos bíblicos más importantes el 152, que contiene el Génesis en texto arameo babilónico de Ónquelos, desaparecido, y a la vez ofrece un texto hebreo interesante; el manuscrito 153, que contiene cinco capítulos del Éxodo, del Ónquelos babilónico; el manuscrito 191, que tiene casi todo el Éxodo en texto arameo sefardí con continuas variantes, añadidas al texto por un yemenita. El texto hebreo de este manuscrito presenta un sistema de acentuación muy diferente del que sigue el *textus receptus*. El manuscrito 133a ofrece el Ónquelos babilónico de los tres últimos libros del Pentateuco. El manuscrito 131 contiene casi todo el Deuteronomio arameo (Ónquelos), también en texto babilónico. Se han hallado nuevos fragmentos del Targum palestinense en los manuscritos 501 y 605. El texto babilónico de Jonatán Ben Uzziel, en los libros 1-2 de Samuel y 1-2 de los Reyes, hasta el presente desconocido, como el del Ónquelos (si se exceptúan pequeños fragmentos), fue hallado por el ponente en un manuscrito muy interesante, el 229, cuyo texto hebreo tiene valor excepcional por el número de variantes que ofrece y, sobre todo, porque fue copiado de un texto babilónico. El manuscrito 607 f. 5 contiene un extenso fragmento de un Targum a los Profetas, del todo diferente al de Jonatán Ben Uzziel. Está escrito en arameo oriental, mientras el manuscrito T.-S. B 13/2 de la Biblioteca Universitaria de Cambridge contiene el mismo texto en arameo palestinense. El manuscrito 240 ofrece varios capítulos de Isaías en hebreo babilónico. El manuscrito 508 tiene varios Salmos en hebreo babilónico, y el manuscrito 456 casi todo el Salterio, copiado, con interpolaciones yemeníes, de una Vorlage babilónica. En el manuscrito 40 es posible leer un fragmento del Levítico, sobre el cuero de una antiquísima meguilá, en hebreo babilónico.

Por lo que se refiere al texto hebreo palestinense notó el disertante que el manuscrito 594 Box B ofrece rasgos de transición del palestinense al tiberiense; el manuscrito 403 f. 2 contiene variantes palestinenses sobre un texto babilónico hebreo; y el manuscrito 504 f. 11 ofrece solamente acentuación palestinense.

En los manuscritos 607 ff. 1-2, las vocales tiberienses se mezclan con otras del sistema palestinense, y lo mismo sucede en los manuscritos d 44, ff. 1-4 y d 37, de la Bodleian de Oxford.

El manuscrito 502 f. 16, del cual varios folios están esparcidos por Europa, ofrece, además del texto hebreo babilónico, una transliteración de un texto palestinense. Halló también muchos manuscritos desconocidos de la escuela llamada de Ben Naftalí.

Por *la tarde*, a las 3,30, se tuvieron varias comunicaciones libres, en dos secciones distintas que actuaron simultáneamente.

Sección I.—W. S. La Sor, de Pasadena, mostró, en un estudio de filología semítica, que hay tendencia entre las primeras consonantes radicales a resistir la presencia de una consonante homogénea (*The Tendency to resist phonetically homogeneous in the first two Radicals of Semitic Roots*). Tomó como base de su investigación el árabe. Los resultados aparecen manifiestamente en el siguiente cuadro, que ha de leerse horizontalmente. Las letras dispuestas en la columna vertical de la izquierda representan la primera consonante del radical. Las horizontales de arriba, la segunda. La presencia o la falta de asterisco bajo las letras horizontales indica la posibilidad o im-

posibilidad de combinación respectiva de la primera consonante del radical y la segunda.

1.ª del radical	2.ª del radical	A. m b f	B. d ḏ z t ṯ š s	C. ṭ ẓ ṣ ḍ	D. n l r	E. g k	F. q ġ ḫ	G. ḥ h ʿ ɔ	H. y w
A. Labiales	m		★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	b	★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	f		★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★★★	★★★★	★★
B. Dentales y Sibilantes	d	★★★	★ ★★★		★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	ḏ	★★★			★★★	★★	★ ★	★★★★	★★
	z	★★★	★		★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	t	★★★	★		★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	ṯ	★★★	★	★	★★★	★★	★★★	★★	★★
	š	★★★	★★★★★ ★	★★★	★★★	★★	★★★	★★★★	★★
	s	★★★	★★ ★	★	★★★	★★	★★★	★★★★	★★
C. Enfáticas	ṭ	★★★	★★★		★★★		★★	★★★★	★★
	ẓ	★★★			★★★			★★★	★★
	ṣ	★★★	★ ★	★	★★★	★	★★★	★★★★	★★
	ḍ	★★★	★ ★		★★★	★	★★	★★★★	★★
D. Linguales	n	★★★	★★★★★★★	★★★★	★	★★	★★★	★★★★	★★
	l	★★★	★★★★★★★	★★★★		★★	★★★	★★★★	★★
	r	★★★	★★★★★★★	★ ★★	★	★★	★★★	★★★★	★★
E. Velares	g	★★★	★★★ ★★★		★★★	★	★ ★	★★★★	★★
	k	★★★	★★★★★★★	★★	★★★			★★★★	★★
F. Uvulares	q	★★★	★★★★★★★	★ ★★	★★★			★★★★	★★
	ġ	★★★	★★★★★★★	★ ★★	★★★			★ ★	★★
	ḫ	★★★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★	★		★★
G. Glotales	ḥ	★★★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★		★★
	h	★★★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★		★★
	ʿ	★★★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★	★	★★
	ɔ	★★★	★★★★★★★	★ ★★	★★★	★★	★★★	★★	★★
H. Semiconsonantes	y	★★★	★ ★★ ★★	★	★★★		★ ★	★★★★	★
	w	★★★	★★★★★★★	★★★★	★★★	★★	★★★	★★★★	★

A continuación, AP. R. THOMAS, de Bangor, estudió un aspecto del *waw* consecutivo *(A Suggestion concerning the Pointing of the Waw consecutive)*. Presentó un análisis histórico pormenorizado de las formas consecutivas en las lenguas semíticas orientales y occidentales, y notó que a veces el *waw* refuerza simplemente la expresión.

Finalmente, R. MEYER, de Jena, habló de las dificultades que pueden presentarse al intentar escribir una gramátca histórica hebrea *(Zum Problem einer historischen Grammatik der hebräischen Sprache)*. Sugirió que para componerla acertadamente hay que tener en cuenta el estadio de evolución de la lengua, los influjos exteriores —sirios, arameos, cananeos— que el hebreo pudo ir asimilando a través de varios períodos históricos, y sobre todo las

discrepancias dialectales. que estaban en pleno vigor aun en los siglos I y II después de Jesucristo.

Sección II.—K. GALLING, de Gotinga, estudió los datos que ofrece FLAVIO JOSEFO sobre los «Jardines de Adonis», en Jerusalén (*Adonisgärten bei Josephus*). Se detuvo especialmente en considerar el sentido exacto de varias palabras que los designan, y sugirió su posible equivalencia en la literatura hebraica.

H. GOTTSTEIN, de Jerusalén, habló de la historia del texto bíblico (*The History of the Bible text and comparative Semitic*). Distinguió cuidadosamente dos direcciones por las que ha de encaminarse la investigación: la lengua y el texto. Para entender bien la historia de la lengua hay que tener presentes las semíticas afines y las protosemíticas. En cuanto al texto histórico, hay que dar supremacía al masorético.

En la sesión plenaria *de tarde*, P. A. H. DE BOER, de Leiden, tuvo una lección exegética sobre el cuarto apéndice literario al libro 2.° de Samuel, llamado el Testamento de David (*Text and Interpretation of 2 Samuel 23, 1-7*). La discrepancia en las traducciones de este pasaje, antiguas y modernas, muestra la dificultad objetiva de interpretación. El ponente prefiere ver en él, más que un Salmo breve, una reunión de sentencias, parecidas a las del libro de los Proverbios. El aprecio de la sabiduría fue ya cosa propia de los primeros tiempos de Israel. Se veía en ella una prueba de la elección divina de un rey. Cree que el desarrollo de las ideas en este fragmento es el siguiente: 1.° Proverbios de David que muestran su sabiduría de jefe elegido. 2.° Anuncio de la bendición, que le valió su justicia, sobre su posteridad. 3.° En contraste, triste fin de los malvados que perecen sin descendencia, como espinas sin fruto.

En la discusión final intervino DÍEZ MACHO y, aludiendo a algunas ideas expuestas por el disertante, hizo notar que las obras fundamentales de YELLIN, KÖNIG y EZRA tratan ya de las comparaciones en la Biblia, y que el árabe introduce la comparación sin la partícula *k*; además, no es preciso alterar *klhm* (2 Sam 23,6), como se había indicado, pues aparece siempre así en el hebreo babilónico clásico.

En la reunión general *de noche* (20,30 h), el reverendo G. RYCKMANS, de Lovaina, tuvo una conferencia con proyecciones en color, en la que dio cuenta de los resultados arqueológicos y epigráficos de un largo viaje por la península arábiga, emprendido en 1951-1952, para recoger y estudiar material científico, histórico y lingüístico (*Résultats archéologiques et épigraphiques d'una mission en Arabie séoudite*). Recorrieron 5.400 km. y registraron unos 12.000 grafitos, de los cuales unos 9.000 son tamudeos y 3.000 sabeos. Los tamúdicos se hallan en zonas aisladas, separadas con frecuencia de las rutas caravaneras. Se encuentran de preferencia en valles rocosos que llevan a pozos de aguada, y están asociados con numerosas pinturas rupestres. En cambio, la mayor parte de los manuscritos sabeos se halla a lo largo de las rutas de las caravanas, especialmente en la que va de Nedjrán al Golfo Pérsico. La mayoría pertenecen al último período de Sabá (siglo VI después de Jesucristo) y fueron trazados por los componentes de destacamentos militares y por caravaneros. Entre las grandes inscripciones rupestres del último período de Sabá, las más importantes de las cuales han sido ya publicadas, es notable una cristiana del rey Abraha de Sabá, de origen etiópico.

Este rey, a quien una inscripción atribuye la reparación del famoso dique de Marib y que había conducido a la Meca la expedición llamada «del elefante» el año del nacimiento del Profeta, venció de modo decisivo al rey judaizante de Sabá, perseguidor de los cristianos del Nedjrán, conocido en la tradición árabe con el nombre de Dhu-Nuwas, «el Ensortijado». Su verdadero nombre ha quedado ya definitivamente establecido, gracias a dos inscripciones hechas por él mismo. Se llamaba Yusuf 'As'ar. Algunos historiadores árabes le habían llamado ya Yusuf. Estas inscripciones ofrecen nuevos datos importantes para la historia de los conflictos que tuvieron los cristianos de Sabá, aliados de los etíopes, con los judaizantes. Varios jefes militares del ejército de los judaizantes jalonaron de inscripciones sus itinerarios. Uno de ellos dejó trazada su efigie en dos lugares distintos.

Fueron objeto de minucioso estudio las ruinas de dos ciudades sabeas, que aparecen a flor de tierra en una vasta superficie: 'Ukhdud, en el oasis de Nedjrán, junto a la frontera del Yemen, y Qariya, avanzada sabea y etapa obligada en la ruta caravanera al Golfo Pérsico, no lejos de la brecha de Fau, en la cadena rocosa de Tuwaiq.

Los expedicionarios lograron abundante documentación fotográfica, que comprende inscripciones y dibujos rupestres, monumentos antiguos y modernos, pueblos y villorrios, oasis y dunas del desierto, habitantes sedentarios y nómadas, el folklore, la fauna y la flora. El inventario del material epigráfico recogido está casi terminado y se está preparando la publicación de los espléndidos resultados de esta expedición científica.

El *miércoles, 29 de agosto,* hubo por *la mañana* tres relaciones ante todos los congresistas.

B. MAZAR, de Jerusalén, habló de la campaña de *Mr 'Imn Ššnk* en Palestina, teniendo en cuenta la lista de ciudades del pilón de Karnak (*The Campaign of Pharao Shishak to Palestine*). Dijo que esta expedición fue llevada a cabo el año quinto de Roboam de Judá (c. 920 a. C.). Ha quedado en dos pasajes de la Biblia: en las Crónicas del Templo de Jerusalén y en un fragmento que procede del libro de Jeremías, el profeta. Pero la fuente de información más completa es la lista de nombres topográficos palestinenses que está en la parte exterior del muro sur del Templo de Amón, en Karnak. Fotografías y copias recientes de ella, hechas por GRDSELOFF, han permitido al conferenciante estudiarla detenidamente desde 1947, primero en colaboración con GRDSELOFF, luego solo. Ha tenido también en cuenta la obra *Reliefs and Inscriptions at Karnak III,* publicada por el Epigraphic Survey of the Oriental Institut, de Chicago.

La lista de Sisak consta de dos partes: la primera tiene cinco líneas cortas (1-14; 15-26; 27-39; 40-50; 53-65), la segunda cinco largas (66-82; 85-99; 100-116; 117-133; 134-150), además de varios nombres raídos. La primera parte contiene nombres de Palestina central y septentrional, la segunda del Negeb. Cree que las líneas 1-4 han de leerse *boustrophedon* (la línea primera de derecha a izquierda, la segunda de izquierda a derecha, y así sucesivamente). La quinta contendría omisiones de la segunda. De este modo se obtiene una lista coherente que refleja el itinerario a través del reino de Israel. La campaña tiene su primera estación en Gaza, sigue por Gezer, Ayalón, Bet Horón, Gibeón, Migdal (?), Zemaraym (?); entra en el Jordán por Adama, continúa por Succot, Penuel, Mahanaym, Safón, Hafa-

raym, Wadi Faria, Tirsa (?), Rejob, Betsán; va a Jesreel, Sunem, Taanak, Megiddo, y vuelve a Egipto por la *via maris*, Aruna, Borim, Gat Padalla, Yahma, Soco y el Yarkot.

Los hallazgos arqueológicos confirman este itinerario. Gezer y Betsán fueron destruídas. Megiddo, en parte; y se ha constatado una notable disminución general de la población hacia el final del Bronce Primero.

La segunda parte de la lista contiene nombres de lugar, de fortalezas y de regiones del Negeb. Esto demuestra que la armada egipcia envió patrullas a estos sitios, para asegurar el flanco del grueso del ejército que seguía el camino de la costa. Han podido identificarse series enteras de estaciones, lo mismo que los nombres de familias nómadas y seminómadas. Muchos de estos nombres muestran un parecido, digno de toda atención, con los de las listas genealógicas del libro primero de las Crónicas.

Al final de la ponencia intervino el P. DE VAUX, haciendo notar que este estudio señala un verdadero progreso en la interpretación de la lista de Sesonk. Advirtió que Tirsa es Tell el Faria, como admite también ALBRIGHT, pero que no está en la lista de Sesonk, porque Wadi el Faria es el camino obligado para ir a Tell el Faria y a Samaría, y Sesonk no fue allá; además, en Tell el Faria aparece sólo una destrucción, que corresponde a Omrí. Repuso el profesor MAZAR que había propuesto con interrogante la ida a Tirsa, pero que la palabra egipcia parece sonar igual. Intervino también ALBRIGHT y dijo que la lista de Karnak no se ha de interpretar necesariamente en sentido de orden estricto, sino que podría considerarse como una lista de bolsillo. En realidad podría tratarse de varias mezcladas. Por otra parte, era del parecer que Sesonk pudo haber ido a Tirsa, sin destruirla, punto de vista que hizo suyo GALLINK.

Seguidamente, el P. E. VOGT, de Roma, presentó un reajuste de fechas en torno a la batalla de Karkemís (*Die neue babylonische Kronik über die Schlache bei Karkemisch und die Eroberung Jerusalems* [597]). Las cuatro tabletas de crónica neobabilónica que hace pocos meses ha publicado D. J. WISEMAN ofrecen datos nuevos e importantes para la historia del Viejo Testamento. Pueden presentarse en compendio:

612 Caída de Nínive.

610 Caída de Harran.

609 Asirios y egipcios ponen sitio a Harran.

609-607 Nabopolasar va contra los pueblos de los montes.

607 octubre - 606 febrero Nabopolasar coge Kimuhu.

606 marzo-agosto Los egipcios se apoderan de nuevo de Kimuhu.

606 octubre - 605 febrero Nabopolasar coge Quramati.

605 marzo Los egipcios cogen Quramati.
Mayo-junio Batalla de Karkemís y de Hamat.
Julio-agosto Nabucodonosor conquista Hattu.
8 de Ab (*16 de agosto*) Muere Nabopolasar.
Ulul Viaje de Nabucodonosor.
1.º de Ulul (*7 de septiembre*) Nabucodonosor sube al trono en Babel.

605 Nabucodonosor vuelve a Hattu.

604 (Jeremías [cap. 25] pronuncia los oráculos contra las naciones).
Febrero. Nabucodonosor va a Babilonia.
(Jeremías [cap. 36] escribe el rollo).

604 *junio.* Nabucodonosor a Hattu.
(Carta de Adón al faraón).
Diciembre. Nabucodonosor conquista Ascalón.
(Jeremías [cap. 36] lee a otros el rollo).

603 (*Enero-febrero.* Conquista de Jerusalén).
Febrero. Nabucodonosor va a Babel.

603 Tercera expedición de Nabucodonosor a Hattu.

602 Cuarta expedición de Nabucodonosor a Hattu.

601 *diciembre.* Nabucodonosor va a Egipto; batalla y vuelta a Babel.

600 (*enero.* Caída de Joaquim).

599 Quinta expedición de Nabucodonosor a Hattu, contra los árabes.

598 *marzo.* Vuelta a Babel.
(*Diciembre.* Muere Joaquim. Sube al trono Joaquín).
Diciembre. Nabucodonosor va a Jerusalén.

597 *16 de marzo* (*2 de Adar*). Caída de Jerusalén.
Abril. Joaquín a Babilonia.

Puesto que es seguro que la batalla de Karkemís tuvo lugar el año 605, no el 609, cae todo fundamento para la creencia de que en 609, durante el asedio de Harran, hubiera tenido lugar una batalla que pudiera equipararse a la de Karkemís. Tampoco ofrece suficiente fundamento para ello la crónica de GADD. Nabucodonosor, al recibir la noticia de la muerte de Nabopolasar, dejó Hattu y fue a Babel. Tenía como máximo once o doce días a su disposición, apenas suficientes para el viaje. En este punto es expresiva la crónica WISEMAN: «Nabucodonosor regresó en Ulul a Babel (*itûram*) y subió al trono el primero de Ulul». ¿Se trata de un Ulul bisiesto? Después de la batalla de Karkemís se dice: «En este tiempo Nabucodonosor conquistó enteramente a Hattu», es decir, Siria y Palestina. Esto no demuestra necesariamente que en 605 hubiera sometido del todo a Palestina. De hecho, Ascalón fue conquistada solamente en 604. También Judá parece haber sido dominada sólo en este tiempo. A causa de la inesperada invasión de Nabucodonosor en Siria, el 605, nacieron los oráculos de Jeremías (Ier 25, 1-12) y el rollo escrito (Ier 36). El capítulo 25 de Jeremías cae de lleno dentro del año de accesión de Nabucodonosor, o sea, durante esta invasión o poco después de ella. Las amenazas parecidas del capítulo 36 empezaron a escribirse a raíz de estos hechos.

La conquista de Ascalón, en 604, ha dado un punto de referencia para la datación de la carta aramea del rey Adón, puesto que era de esta ciudad. El cerco y conquista de Ascalón aclaran la noticia que poseemos de este tiempo sobre un ayuno solemne en Jerusalén, cuando Joaquim, que se sentía seguro en las montañas, leyó y echó al fuego el rollo profético. Así se entiende mejor la oposición de Joaquim a Nabucodonosor, ya desde el comienzo. De hecho no hay ninguna prueba de que Joaquim se hubiese entregado libremente. Puesto que la caída de Joaquim fue verosímilmente consecuencia de la batalla de Nabucodonosor en Egipto en enero del 600 y su-

cedió tres años después de la sumisión de Joaquim, nos lleva para su caída exactamente a enero del 600.

La crónica WISEMAN da la fecha precisa de la conquista de Jerusalén en tiempo de Joaquín: el 16 de marzo de 597. Puesto que Joaquín reinó tres meses, se sigue que Joaquim murió poco antes de la partida de Nabucodonosor a Babel, o, a lo sumo, durante ella. El año de reinado de Joaquín coincide con el año de entrada del babilonio.

A continuación, J. COPPENS, de Lovaina, trató de las bendiciones de Jacob a las doce tribus (*La bénédiction de Jacob, Genèse 49*). Este pasaje, difícil de interpretar, puede recibir nueva luz de paralelos o analogías históricas, lexicográficas y mitológicas de Ugarit. El aspecto histórico poco ofrece de verdadero interés. El lexicográfico muestra la influencia de un cincuenta por ciento de vocablos. El contenido mitológico de la literatura ugarítica quizá explique alguna que otra expresión, como la referente a Aserat, diosa de la juventud (Gen 24,7). El relator se centró particularmente en la bendición a Judá y a José, y atendió a sus posibles contactos con las tradiciones del reino del norte.

A primera hora de *la tarde* hubo comunicaciones libres en dos secciones que actuaron simultáneamente.

Sección I.—S. TALMON, de Jerusalén, dio varias normas para entender la discrepancia de calendarios en tiempo de los dos reinos separados. Así, por ejemplo, en Efraím se celebraba la Pascua un mes más tarde, a causa del retraso con que maduraban las mieses (*Manipulations in calendar-recogning in the Period of the Divided Kingdoms of Judah and Israel*).

G. BERTRAM, de Giessen, ofreció una síntesis de los conocimientos actuales sobre el ambiente griego del Antiguo Testamento, en cuanto sirvió de preparación al Nuevo (*Hellenisierung, Judaisierung und Praeparatio Evangelica im griechischen A. T.*).

G. BERNINI, de Roma, estudió el Salmo 32 como caso típico donde aparece la conciencia de pecado personal y el arrepentimiento, en tiempo de los antiguos hebreos. La doctrina de los profetas es constante a través de sus obras. Clamaban contra la dureza de los corazones que no querían oir la palabra de Dios. Si el pueblo *confiesa* humildemente sus culpas, Yahweh le perdona. Dijo que el Salmo 32 trata de la lucha entre un pecador y Dios, que acaba en el perdón porque el pecador *confiesa* su falta. Se trata, pues, en este caso de un remordimiento de conciencia. El salmista en su lucha interna no halla la paz; confiesa su pecado, consigue el perdón y con él la felicidad. Así, pues —dijo—, el Salmo 32 es la perla de los Salmos penitenciales (*La conscience des péchés personnels chez les Psalmistes*).

Sección II.—MILÓS BIC, de Praga, dio una lección exegética sobre el capítulo 21 del Libro 1.º de Samuel. Sugirió varias correcciones del texto, y completó el pensamiento, recurriendo a los Salmos 34, 52 y 56 (*Quelques notes en marge de I Samuel 21*).

W. A. IRWIN, de Dallas, ofreció una síntesis de los principios que han de regir una buena versión del Viejo Testamento. Se ha de tener en cuenta el genio hebreo, y se ha de dar, más que una traducción literal mecánica, una ecuación perfecta del pensamiento (*Some Principles and Problems in the Traslation of the O. T.*)

M. HOLM-NIELSEN, de Gentofte (Suecia), estudió el Salmo 8. Tanto la literatura del Nuevo Testamento como la rabínica más tardía ven en él un contenido escatológico, en sentido lato. Por eso y por su relación intrínseca con otros Salmos se ha de interpretar en sentido mesiánico, y la clave la dan las palabras *'nwš* y *bn-'dm* (Ps. 8,5) (*On the Undestanding of Psalm 8*).

En la reunión *general de la tarde*, a las 17,30, el Padre G. CASTELLINO, de Turín-Roma, habló de las aportaciones que los textos cuneiformes van dando para mayor inteligencia de los primeros capítulos del Génesis. (*Les origines de la civilisation d'après la Bible et les textes cunéiformes*). Dejó aparte toda alusión al *Enuma eliš*, pues poco nuevo podría decirse sobre ello, y atendió especialmente a los mitos sumeros que S. N. KRAMER ha hecho del dominio público en *Sumerian Mythology* y otros escritos, a los cuales añadió el ponente los últimos resultados que ofrecen varios textos recientes, sumero-acádicos y acadios. Sobre el capítulo 2.° del Génesis llegó a las siguientes conclusiones: Primera sección. Los versículos 4b-7 contienen tres cuadros que representan una delimitación progresiva del horizonte. Porque en realidad el contraste aparente entre la «tierra árida» (v. 5) y el agua abundante (v. 6) se explica por la distinción geográfica entre *'rṣ* (=toda la faz de la tierra), *śdh* (=tierra no cultivada) y *'dmh* (=lo que cultiva el hombre). Términos con significado semejante aparecen en sumerio (*ki, kalam*) y en acadio (*ersetu, matu*). La segunda sección (Gen 2,8-17) trata del Paraíso y describe el escenario en que se desarrollará la acción futura de la caída del hombre. Aquí se completan los rasgos geográficos. Gracias a los textos cuneiformes sabemos que *ᶜeden* es la parte árida más especificativa de *'adamah*, mientras *gan* representa un jardín de vegetación frondosa. Los nombres de los cuatro ríos rompen el ritmo estilístico y pueden ser una didascalía. La descripción responde perfectamente a la geografía científica sumeria. La tercera sección (Gen 2,18-25) ofrece interesantes paralelos con respecto a las antiguas literaturas mesopotámicas en la creación de los animales y de la mujer. Como conclusión de esta parte, hizo notar que el capítulo 2.° del Génesis no es un conjunto de «fragmentos míticos» unidos por un redactor, sino un todo compacto y coherente. Pasó luego a considerar la estructura literaria, y según la pauta sacada de los escritos cuneiformes (en los que se distingue siempre una introducción y un cuerpo de narración que continúa el tema de la introducción o bien narra una «acción» mítica), estableció la ecuación siguiente: El capítulo 2.° del Génesis es al 3.°, como la introducción al cuerpo narrativo. De ello se saca la íntima relación que en realidad existe entre el capítulo 2.° y el 3.°, que se creyeron desligados por su aparente separación material. Un cotejo cuidadoso entre los textos sumerios y el *Enuma eliš* pone de relieve la diferencia entre el poema de la creación, que es el tema principal de este último, y los orígenes, desarrollo y organización de la tierra o región de Sumer, que es el objeto narrado por los primeros. De la misma manera sucede en el Génesis. El capítulo 1.° no está radicalmente opuesto al 2.°, pues ambos se desarrollan en planos diversos. Sería un error oponerlos mútuamente y hacer resaltar sus diferencias. Finalmente, los textos cuneiformes ofrecen bastantes datos sobre las diferentes formas de vida social en el Oriente Antiguo. Con ellos pueden explicarse mejor muchos puntos del capítulo 4.° del Génesis.

Tocó presidir esta sesión al P. A. POHL, de Roma, quien, una vez acabada la relación, hizo notar a los asistentes la conveniencia de publicar cuan-

to antes todos los textos cuneiformes que tratan de estos temas. Entre ellos hay que recordar la larga narración que desde hace cincuenta años se halla diseminada en Estambul, Jena, Filadelfia y Londres, en espera de publicación, con el agravante de que con el tiempo el material se va disgregando. Estos textos son de interés enorme para el Génesis.

Por *la noche*, O. EISSFELD, de Halle, dio una conferencia con proyecciones sobre las campañas arqueológicas de Silo y Jerusalén (*Silo und Jerusalem*). Son tantas las noticias bíblicas y extrabíblicas que poseemos de Jerusalén que es posible escribir una historia exacta de ella desde el 2.000 antes de Jesucristo hasta el presente. En cambio, sobre la ciudad de Silo tenemos pocas informaciones, sean bíblicas o extrabíblicas. Con todo, sin la existencia de Silo, Jerusalén no habría sido lo que es. En tiempo antiguo, del 1200 al 1000 antes de Jesucristo, Silo tuvo un alto significado nacional, político, religioso y cúltico para las tribus israelíticas. Allí estuvo el Arca y se invocó a Yahweh, con lo que aquel lugar obtuvo el rango de las primeras ciudades cananeas. En 1060 antes de Jesucristo el Arca cae en poder de los filisteos, y sesenta años más tarde David la coloca en Jerusalén, que pasó a ser desde entonces centro político y religioso de la nación. No sólo 2 Samuel 6, sino también el Salmo 24,7-10, nos habla de esta traslación. Recordó el conferenciante que J. LINDBLOM había notado en el I Congreso de Copenhagen cómo todo el simbolismo que pudo haber habido en Silo pasó a Judá, donde debía quedar enraizada la realeza de David, según aparece ya en la bendición de Jacob (Gen 49,10). Al final EISSFELD abogó porque las excavaciones danesas que se empezaron hace treinta años en Seilún, se reanudasen cuanto antes, con la esperanza de que se encontrarían documentos y materiales de gran valor científico.

El *jueves, 30 de agosto*, en la reunión general de *la mañana* habló primero mons. P. W. SKEHAN, de Washington y Jerusalén, acerca de los datos que aportan a la crítica textual algunos textos de Qumrán (*The Qumran Manuscripts and textual Criticism*). Se limitó, principalmente, al material de la cueva cuarta (4Q), en la que trabajó personalmente, y a pocos manuscritos de ella. Para *Isaías* queda como documento más importante el rollo de la cueva primera (1Q Is^{a}). Los trece manuscritos de la cueva cuarta, y las alusiones y lemas de los documentos extrabíblicos que tratan de él no alteran de modo importante nuestros conocimientos. El manuscrito más antiguo sobre los *Salmos* coincide en orden, títulos y contenido con la forma del Texto Masorético. Otros dos manuscritos presentan el mismo orden. Otro dispone los Salmos por columnas de hemistiquios, mientras dos, ambos del Ps. 119, dan los versículos completos por columnas. En cambio en dos casos, al menos, el orden es distinto del corriente. Todos ellos tienen poca importancia para la crítica textual. Han podido dilucidarse varios problemas sobre los *Setenta*, pues los tres manuscritos hallados en la cueva cuarta documenta bien sobre la transmisión del texto antes de Orígenes. Un texto del libro de los Números, en pergamino, que es del siglo I antes de Jesucristo, ofrece la traducción a que estamos acostumbrados con algunas variantes notables que no se hallan en los manuscritos que nos han quedado. Un texto del Levítico, en papiro, perteneciente al mismo período, ofrece el griego que conocemos, con la particularidad de que el *tetragrammaton* aparece expresado por IAΩ. Otra copia del Levítico, en pergamino, al parecer del siglo I después de Jesucristo, tiene la versión corriente del capítulo 26 (Lev 26,4-12),

pero en una forma que indica claramente prioridad sobre cualquier otro códice de los que nos han quedado.

Al final, preguntó A. DÍEZ MACHO si en el material hallado se veía alguna distinción entre el uso Elohim-Adonai y Yahweh, en las *matres lectionis* o en la pronunciación del qames, pues podrían ser indicio de procedencia oriental u occidental. Se respondió que tal estudio no estaba hecho todavía.

El *viernes, 31 de agosto*, por *la mañana* hubo dos ponencias ante la asamblea general.

W. EICHRODT, de Basilea, habló de la tipología bíblica (*Ist die typologische Exegese sachgemässe Exegese?*). La tipología, como el método hermenéutico, ha de determinar las personas, disposiciones y acontecimientos de la historia, operada por Dios en el Antiguo Testamento como representación anticipada de las grandezas análogas que tenían que suceder en tiempos de Jesucristo. La tipología se diferencia, tanto del método histórico crítico, como de la alegoría, de la exegesis espiritualizadora, del simbolismo y de cualquier clase de pensamiento analógico que aproveche ciertos elementos como si fueran cifra de más altas realidades espirituales. La tipología contiene las grandezas viejotestamentarias como prefiguración de la realidad de Cristo. El primer origen de la tipología no ha de buscarse en lo exterior del mundo espiritual de Israel, sino en el pensamiento escatológico de los profetas, que describen la continuidad de la obra salvadora divina a través de la correspondencia de tipo y antitipo. De ellos recogen los mensajeros nuevotestamentarios esta representación de mutua trabazón entre el Antiguo y el Nuevo Testamento. Esta relación entre los datos históricos del Antiguo y del Nuevo Testamento no tiene nada que ver, de modo estricto, con el sentido literal. En cambio, está enraizada en el significado de los hechos históricos en cuanto conjunto bíblico en dependencia total con la historia de la salvación. De Cristo recibe su sentido y su fin. La relación de tipo-antitipo es, pues, no la de simple repetición, sino de superación, sea a través del cumplimiento, sea a través de una analogía antitética. La tipología tampoco es una descarnada teoría cosmológica, sino una estricta consideración objetiva histórica escatológica, que contiene la fe como plano final real, querido por Dios. La tipología sirve para entender la historia de la salvación, e ilumina la continuidad de los planes salvíficos de Dios. La tipología ayuda a una mejor comprensión de las relaciones entre Dios y los hombres, a pesar del cambio de los tiempos. La tipología tiene gran relieve teológico y exegético por su origen, método y fin. Es un auxiliar poderosos de exegesis.

En las intervenciones, al final, que fueron numerosas (COPPENS, HEMPEL, DE BOER...) el relator contestó con abundancia de doctrina, precisión de pensamiento y elocuencia.

H. JUNKER, de Tréveris, habló a continuación de la imagen del Mesías según el profeta Isaías (*Das Messiasbild des Propheten Isaias*). Comentó con detención la profecía del Emmanu-El (Is. 7). Aunque oscura, ella supone por las circunstancias históricas la reprobación del pueblo y reino del tiempo de Ajaz, y a la vez la promesa de un descendiente de David, que, siendo algo nuevo y más elevado que la realeza que conocían hasta entonces, se verificará en el «germen sagrado» (Is. 6, 13), hijo de la *ᶜalmah*.

Por *la tarde* se tuvieron las comunicaciones libres en las dos secciones

Sección I.—H. AUERBACH, de Haifa, investigó sobre el número de los sacerdotes que quedaron después del exilio, atendiendo principalmente a las distintas zonas geográficas de Palestina (*Die Reduktion der Priesterzahl nach dem Exil*).

S. MOSCATI, de Roma, trató de los pueblos que habitaron Canaán antes de la llegada de Israel (*The Predecessors of Israel*). Su comunicación fue una síntesis del libro que acaba de publicar sobre el mismo tema (S. MOSCATI, *I predecessori d'Iraele* [Roma, 1956], 140).

M. J. DE SAVIGNAC, de Bruselas, recorrió por extenso la literatura egipcia antigua en busca de paralelismos o analogías con el mesianismo de Israel, y concluyó diciendo que las apariencias no llevan en realidad un idéntico contenido (*Messianisme d'Israël et théologie pharaonique*).

Sección II.—J. P. VAN DER PLOEG, de Nimega, estudió los datos que los textos de Qumrán aportan sobre la existencia de un banquete litúrgico o sagrado, y sus posibles repercusiones religiosas. Es poco lo que se sabe, y no pueden sacarse de ello conclusiones definitivas (*Repas sacré ou repas religieux à Qumran?*).

J. BOWMAN, de Leeds, estudió las relaciones que pudieran haber tenido las comunidades que reflejan los textos de Qumrán con algunas sectas samaritanas (*Points of Contact between some Samaritan Sects and Qumran*).

H. WALLENSTEIN, de Manchester, ofreció una lista de las palabras más importantes que aparecen en las *Hodayot* de Qumrán, estudió cuidadosamente su morfología, y sugirió algunos cambios lexicográficos que podrían afectar a los *Himnos* bíblicos, especialmente a los Salmos (*Some Aspects of the Vocabulary and Morphology of the Himns of the Judean Scrolls*). El profesor ALBRIGHT intervino al final, discutió algunos cambios que se habían propuesto del Texto Masorético y creyó que las pruebas no eran todavía concluyentes.

Por *la noche,* G. WIDENGREN, de Upsala, tuvo una conferencia con proyecciones ante todos los asambleístas. Habló de las relaciones entre judíos e iranios en la época parta (*Quelques rapports entre Juifs et Iraniens à l'époque des Parthes*). Describió el lapso de tiempo que arranca de las luchas de los romanos contra los partos, una vez Pompeyo hubo arreglado la cuestión siria. La simpatía política entre judíos y partos se remonta a la época de los Aqueménidas. Sus relaciones *políticas* aparecen ya en el reino de Adiabene, cuando contingentes iranios ayudaron a los judíos a defender Jerusalén; en la revuelta de los judíos durante la campaña de Trajano contra Partia, y en tiempos de Hadriano. Las influencias iranias en la estructura *social* judía aparecen en la asimilación del tipo feudal iranio, que sirve de modelo; en los usos y costumbres (como en el caso de un rico propietario judío que huye de Mesopotamia totalmente iranizado, con su séquito de arqueros y jinetes); en el sistema agrario judío que se extiende por Mesopotamia durante el período parto, y en la eficiente influencia de las colonias judías en Mesopotamia y Media. Las relaciones *culturales* han quedado reflejadas principalmente en las pinturas de la sinagoga de Dura Europos, que son claro testimonio del influjo ejercido por el arte iranio en la época parta. En ellas aparecen pormenores artísticos y etnográficos específicos del Irán oriental, por ejemplo, la forma de los cascos, carcajes y vestidos, y, en especial, los ornamentos del sumo sacerdote. Son pocos los conocimientos que tenemos de la literatura

parta. De ahí la dificultad de precisar los influjos mutuos *literarios*. Con todo, acusan esta influencia escritos judíos, como aparece en varios proverbios, en el libro de Tobit, con su fondo medo-parto que permite formular cuestiones sobre su lengua original; en la oración de Ciríaco y los testimonios de la literatura pseudoclementina. Consideró también el conferencista el hecho de la creación de un sistema cronológico judío-parto, la identificación de figuras tradicionales, como Adam-Gehmurd, y el contenido documental subyacente en «La caverna de los tesoros». Las relaciones *lingüísticas* aparecen en la asimilación en hebreo y arameo de palabras partas. Las coincidencias *religiosas* entre judíos e iranios las cifró el conferenciante en el dualismo, la apocalíptica, la escatología, resurrección de los muertos, la encarnación de un salvador, la angelología, la demonología, la descripción del paraíso y del infierno, la ascensión del alma, y en algunos ritos. Sacó como conclusión general de toda su exposición que los judíos habían vivido en contacto cultural muy intenso con los partos, y puso de relieve la necesidad de un mayor estudio histórico de los escritos apócrifos y de la literatura páhlavi.

El *sábado, primero de septiembre*, por la *mañana*, en la reunión general, W. F. ALBRIGHT, de Baltimore, consideró de nuevo el significado de los *bamot* o «lugares altos» en la antigua Palestina *(Le haut-lieu dans la Palestine ancienne)*. El problema de los *bamot*, de que habla la Biblia, ha quedado largo tiempo sin resolver, a causa de la poquedad del material que se poseía. Su esfuerzo personal en intentarlo, hace ya tiempo (W. F. ALBRIGHT, *Archaeology and the Religion of Israel*, [1942], 105-107, 202-204), fue seguido de la contribución del padre L. H. VINCENT (Revue Biblique, 55, [1948], 245-278, 438-445) que ponía en su punto los conocimientos que teníamos entonces, precisamente en vísperas de descubrimientos sensacionales.

Actualmente el estado de la cuestión ha quedado profundamente cambiado a causa de nuevos datos adquiridos, especialmente por las instalaciones cultuales halladas en Biblos y Jazor, por las búsquedas renovadas del mismo conferenciante en el Sinaí y por los nuevos textos bíblicos de Qumrán. En consecuencia él mismo ha tenido que abandonar su propia distinción entre santuarios estrictamente tales y las instalaciones cultuales de Gezer. Ambas cosas eran, exactamente, *bamot*.

Una variante nueva en el primer rollo de Isaías parece ser decisiva, por el significado que ofrece de *instalación funeraria cultual* (Is. 53, 9). Da la forma *bwmtw*, en vez de *b-mwtyw* del Texto Masorético, de explicación difícil, y podemos ya en adelante leer, según se desprende de la colación de las tres formas más antiguas del texto:

> «Su sepultura será puesta (*yuttan*) con los malvados
> y su *instalación funeraria* con los demonios»
> (Is 53, 9; cf. 2 Reg. 23, 8).

Se ha de notar que hallamos la palabra *bamah* seis veces en el primer rollo de Isaías, vocalizada tres veces *bâmāh* y tres *bômāh*. Es decir, la cantidad larga de la primera vocal de *bamah* ha quedado de modo seguro establecida. A la vez resulta ahora fácil hallar otros versículos, a los que se había prestado poca consideración. Así, por ejemplo, Job 27, 15 ha de explicarse, según M. SAMUEL IWRY, leyendo *bamot* en vez de *bammawet:*

«Los que sobreviven serán enterrados en los *bamot*
y sus viudas no llorarán» (Job 27, 15).

Hay todavía otros pasajes en la Biblia en los que se encuentra este significado de *bamah*. Por ejemplo, Ezequiel 43, 7b, que el conferenciante tradujo: «Y la casa de Israel no profanará más mi santo nombre, ni ellos ni sus reyes, con su culto idolátrico y con las estelas funerarias de sus reyes en sus *bamot*». Es exactamente el mismo tipo de instalación que M. DUNAND encontró en Biblos en el «Templo de los obeliscos». Se han puesto objeciones contra la interpretación cultual del campo de estelas de Asur, de las cuales casi la mitad lleva incripciones conmemorativas, pero es imposible rehusar una prueba, cual suministran las estelas de Biblos, una de las cuales lleva la inscripción conmemorativa del rey Abi-Šemu de cerca del 1800 antes de Jesucristo.

Esta fue su conclusión. *Bâmāh* es una contracción de *bahmatu* = «proyección o saliente vertical, dorso (como el de las olas del mar, etc.)», que tiene muchas formas afines en las lenguas semíticas. La significación primordial se cambió, sin ninguna dificultad, en «montón de piedras para señal», levantado comúnmente sobre elevaciones del terreno, por ejemplo, en el Sinaí, en el Negeb y en la Arabia meridional. Las sepulturas de este género estaban provistas de estelas funerarias que se alzaban sobre las mismas piedras, por las cuales quedaban sostenidas, hasta convertirse a veces en lugares de culto a los héroes. Había también templos de *bamot*, con un solo *bamah* o varios, como en Megiddo y Nahariya, y además con estelas conmemorativas. Este es quizá el tipo llamado *bet bamot* en la Biblia. La yuxtaposición frecuente de *bamah* y de *massebah* es, probablemente, el origen de la significación secundaria de «estela», que da la traducción griega del Pentateuco a *bamah*.

El P. DE VAUX intervino, al final, y, recordando numerosos pasajes de la Biblia que contenían la palabra *bamah*, mostró serles conforme el sentido «montones funerarios conmemorativos» que se atribuía a la palabra. Intervinieron, además, muchos de los asistentes, entre los cuales GRELOT notó que en árabe medieval la palabra *bmtw* significa «montón de piedras».

* * *

Como conclusión del Congreso se tuvo a continuación la Asamblea General que presidió G. R. DRIVER. El secretario, G. W. ANDERSON, leyó la orden del día; y se siguieron disposiciones de trámite. Fue nombrado presidente del próximo año de la Asociación Internacional para el Estudio del Viejo Testamento (I. O. O. T. S.) W. F. ALBRIGHT. El próximo congreso se tendrá en Oxford en 1959. Fue nombrado presidente de este futuro congreso G. R. DRIVER. Seguidamente, D. WINTON THOMAS leyó las conclusiones a que había llegado una comisión encargada de elaborar un proyecto sobre la edición de la Pesitta. Primero se publicaría una *editio minor*, limitada a los libros canónicos del Viejo Testamento; se imprimiría un solo manuscrito, con abundante aparato crítico. A continuación, P. A. H. DE BOER dio cuenta de las decisiones de trámite del cuerpo de redacción de «Vetus Testamentum». Finalmente, se comunicó que los inscritos en este Congreso habían sido declarados miembros perpetuos de la I. O. O. T. S.

Entre las recepciones que tuvieron lugar durante los días del Congreso son de notar la que ofreció el señor obispo de Estrasburgo, mons. J. J. WEBER, en Santa Odilia de los Vosgos, y la que ofreció el pueblo de Sélestat con visita a su importante biblioteca antigua. Además, durante toda la semana estuvo abierta una valiosa exposición bibliográfica en los locales de la Universidad de Estrasburgo, sede del Congreso. Se expusieron numerosas obras, publicadas en la misma ciudad o en la región renana, que versaban sobre el Antiguo Testamento, y algunos manuscritos hebreos, arameos y griegos. CONRADO PELLICAN (1478-1556) publica allí la primera gramática hebrea científica (1504); BUCER, FAGIUS, CAPITON, HÉDION comentan el Antiguo Testamento utilizando las fuentes judías. ABEN EZRA, los KIMCHI y la Biblia rabínica de Venecia (1516) estuvieron en boga, lo mismo que FLAVIO JOSEFO, varias veces editado en Estrasburgo. En el siglo XVII el comentarista SEBASTIÁN SCHMIDT traduce la Biblia. En el siglo XIX sobresalen EDUARDO REUSS y C. H. GRAF. El prestigio del Antiguo Testamento en la Universidad de Estrasburgo fue mantenido por K. BUDDE, W. NOWACK, G. BEER, el cardenal FAULHABER y los orientalistas EUTING y TH. NÖLDEKE. Más recientemente sobresalieron A. CAUSSE y L. DENNEFELD. El actual Centro de Estudios sobre Historia de las Religiones da impulso a las investigaciones viejotestamentarias y hebraicas.

Este fue el Congreso Bíblico de Estrasburgo de 1956. Por el número y calidad de los congresistas, por la importancia de los temas tratados y por la participación de las más diversas tendencias, aunadas todas en el empeño común de investigar la verdad del Antiguo Testamento, puede considerarse como uno de los más importantes congresos bíblicos internacionales de estos últimos tiempos.

SEBASTIÁN BARTINA, S. I.

Estrasburgo, septiembre de 1956.

BIBLIOGRAFIA

LIBROS

MOREAU, E. DE, S. J. *Histoire de l'Eglise en Belgique.* T. I: *La formation de la Belgique chrétienne des origines au milieu du X^e siècle.* XVIII-388 pp. con 9 láms. fuera de texto.—T. 2: *La formation de l'Eglise médiévale. Du milieu du X^e aux débuts du XII^e siècle.* 502 pp. con 52 láms. fuera de texto.—T. 3: *L'Eglise féodale (1122-1378).* 745 pp. con 52 láms. fuera de texto.—T. 4: *L'Eglise aux Pays-Bas sous les Ducs de Bourgogne et Charles-Quint (1378-1559).* 520 pp. con 35 láms. fuera de texto.—Tomo complementario. I: *Circonscriptions ecclésiastiques. Chapitres, Abbayes, Convents, avant 1559.* Un vol. de texto (VIII + + 520 pp.), y un facíc. de mapas (3 grandes mapas): en colaboración con J. DEHARVENG, y A. DE GELLINK, S. J.—L'edition Universelle, S. A., 2.ª ed. (Bruxelles, 1945-1948).

He aquí una monumental *Historia regional de la Iglesia,* que honra por igual al autor que la compuso, y al país donde se escribe. Pocos pueblos cuentan en su haber una historia semejante. La nuestra de García Villada, por ejemplo, aun con alcanzar un tan alto puesto de vanguardia en las avanzadas de la ciencia, quedó anclada en los primeros siglos de la Reconquista, y por lo mismo no abarca panoramas tan extensos. Es verdad que de Moreau, al contrario de Villada, encontró no poco expedito el camino. Escribir la historia religiosa de los pueblos que un día formaron parte del Imperio carolingio o del Sacro Imperio Germánico, no es lo mismo que escribir la del país donde afincaron los visigodos o plantaron sus tiendas los hijos del profeta. Allí abundan, cuando menos, los esbozos, los estudios preliminares, los trabajos monográficos; aquí, hace treinta años, había que construirlo casi todo, comenzando de la base; el terreno se hallaba casi virgen, y el historiador tenía —y tiene aún— que fabricarse, en parte, los mismos instrumentos de trabajo.

Con todo, la tarea de Moreau no resulta fácil igualarla, no sólo por la amplitud del contenido, sino por el vuelo de la erudición, por la mesura y serenidad del desarrollo, y por el método científico. Ya esto último predispone a su favor, aun cuando en la ejecución del plan se observen deficiencias. Comienza con plantearse la cuestión, si puede hablarse con razón, si existe en realidad una *Historia Eclesiástica de Bélgica.*

Hasta 1559 —se apresura a contestar— el problema no puede plantearse. Para una historia propiamente dicha son base imprescindible la unidad territorial, la unidad de raza o sangre, y la unidad política. Ahora bien, hasta el reajuste y erección de diócesis propugnado por el Rey Católico y ejecutado en 1559, el territorio belga se hallaba sometido a cuatro jurisdicciones episcopales, de las que solamente dos tenían su sede dentro de los confines que delimitan hoy a Bélgica. Es más, estos mismos obispados de-

pendían de metropolitanos extranjeros. Territorialmente, por lo tanto, las iglesias belgas no formaban unidad, como carecían también de independencia política.

En 1559 comienza a perfilarse en Bélgica una cierta unidad eclesiástica, pero no completa todavía, pues una parte de varias de sus provincias actuales no había sido comprendida en las nuevas circunscripciones, y seguía perteneciendo como antes a prelados extranjeros.

La separación de Holanda y el ensayo de gobierno autónomo bajo el mando de los Archiduques reforzaron esa unidad, que poco a poco se fué consolidando hasta adquirir, por fin, carácter definitivo en la época napoleónica.

El Concordato de 1801 marca época en la constitución de la Iglesia belga. Por virtud de él quedaron agrupadas en una sola provincia eclesiástica —Malinas— las diócesis de Lieja, Tournai, Namur, Gante, y la propia Malinas, entre las cuales se repartía todo el territorio belga. La extensión de cada una de estas diócesis se acomodó a los límites de uno o dos *departamentos,* convertidos luego en provincias. Era casi la configuración jerárquica actual, con esta diferencia, que la metrópoli Mechliniense comprendía aún bajo su jurisdicción los obispados alemanes de Aquisgrán, Tréveris, y Maguncia. En cambio, el concordato suprimió la sede episcopal de Brujas, que hasta 1834 no volvió a restablecerse.

Coronó esta labor unificadora el estatuto que le fué reconocido a la Iglesia belga por la Constitución en 1831 a consecuencia de las luchas religiosas del seisenio precedente.

Tenemos, pues, que a partir de 1559 la unificación religioso-administrativa en Bélgica se fué densificando de manera que tres siglos más tarde se puede hablar ya con toda propiedad de Iglesia belga.

Naturalmente, esa unidad religiosa tuvo su preparación, y esa se actuó durante siglos. Así la *Historia de la Iglesia en Bélgica* nos conduce a la *Historia de la Iglesia de Bélgica.*

Es lo que estudia nuestro autor en su primer volumen. Pero antes cuida muy oportunamente de encuadrar geográficamente el tema. Los límites que enmarcarán el escenario, no rebasarán sensiblemente las fronteras actuales de Bélgica. Esto como norma general, bien entendido que para el período anterior a 1559 resulta totalmente imposible confinarse con rigor dentro de esos límites, pues existen territorios que, perteneciendo hoy a otras naciones, formaron junto con los belgas unas mismas circunscripciones eclesiásticas. Esto supuesto, el autor pasa a tratar en los dos primeros capítulos del estado de administración en la Bélgica romana, de sus cultos y ritos funerarios, de la distribución de la población, de las condiciones del terreno, de las vías de comunicación y de sus rutas camineras. Todo ello brevemente, como requisito —nada más que requisito— para el resto del volumen, pero muy a punto para comprender la lentitud y orientación de la predicación en los primeros siglos.

Hasta el siglo IV no se tienen pruebas ciertas de la penetración del evangelio en Bélgica, pero puede con razón suponerse ya en el siglo III, por obra principalmente de soldados y mercaderes, al amparo de las relaciones e intercambio con la región del Rhin, evangelizada, según San Ireneo, ya hacia la mitad del siglo II. Es conjeturable quién ha de ser tenido por el primer obispo en Bélgica. Probablemente San Servacio, del que consta con certeza que regía la sede de los Tungros (Tongres) a mediados del siglo IV.

Algo más tardía debió de ser la evangelización por el Oeste, al menos sobre ello no abundan tanto las noticias aprovechables. La más antigua fecha del obispado de Therouanne no pasa del siglo VII, y la del de Tournai solamente alcanza al siglo VI.

Siguen tres capítulos sobre la definitiva evangelización del país, que se prolonga hasta el siglo VIII: el primero de ellos trata de la organización de los obispados, el segundo de la lucha con el paganismo, y el tercero sobre la fundación y multiplicación de los monasterios.

Tras estos viene otro sobre la situación del episcopado belga desde el tratado de Verdún (a. 843) hasta el advenimiento de los Otones (a. 954).

Finalmente, con un capítulo sobre las instituciones eclesiásticas (parroquias, arcedianatos, sínodos, etc.), y otro sobre los más antiguos escritores y las primeras manifestaciones artísticas —muy exiguas por cierto— se cierra este primer volumen, bien provisto de índices: uno bibliográfico, otro de nombres propios, uno más de láminas, y por último el índice general de materias o capítulos de la obra.

La brevedad es nota que resalta en la exposición, observándose que el autor la ha tenido muy presente a lo largo del volumen. No insistiremos mucho en esto. Cierto, que en ocasiones se desearía una exposición más amplia o más a fondo de cuestiones que, aunque no específicas de la Iglesia belga, orientarían al lector e iluminarían más de plano difíciles problemas. Es el caso de las «iglesias propias», acerca de las cuales sólo he visto en el volumen media página al tratar de las parroquias (p. 292). Como si el fenómeno se circunscribiese a solas ellas, y no abarcase en su extensión otra clase de instituciones.

En general, encuentro los temas suficientemente desarrollados; cuanto lo permite la escasez de fuentes, o la intrascendencia de los hechos. No se olvide que estamos en los albores, en el período inicial de la evangelización, que hasta el siglo VIII no puede decirse terminada. De ese remotísimo pasado no quedan muchas veces más que huellas, no siempre muy perceptibles, y la información por fuerza ha de ser escasa. Aparte de que el autor, conscientemente y con muy buen acuerdo, ha preferido no «admettre des vestiges douteux au même titre que des restes vénérables» (p. 339).

En los volúmenes siguientes el historiador entra ya en terreno firme. La materia es más abundante, y la exposición se hace con ello más flúida, más detallada y extensa.

El segundo volumen está consagrado a *la formación de la Iglesia medieval*. Establecida fundamentalmente la estructura de la organización, todo el esfuerzo de la Iglesia se dirige a consolidar el cuadro de sus instituciones eclesiásticas. La importancia de esto es manifiesta, toda vez que la contextura de esas instituciones eclesiásticas se mantuvo esencialmente hasta el período napoleónico. Por eso se comprende bien el interés del historiador al tratar primeramente de la posición de los obispos entre los emperadores por una parte, que veían en ellos sus mejores aliados, y los príncipes o señores feudales por otra (cc. 1-2). La munificencia de los soberanos acumuló sobre los prelados riquezas y dignidades en tal forma, que llegó a transformarlos en potentes príncipes, con jurisdicción civil y mando. Gracias en parte a ello pudo alcanzar la Iglesia belga la envidiable prosperidad de que gozó durante todo este período, con la erección y multiplicación de templos, con la creación de escuelas y centros del saber, con la proliferación de obras teológicas, históricas, literarias, y aun artísticas (marfiles, miniaturas, y trabajos de orfe-

brería). A esa unión debe agradecer también la presencia al frente de sus diócesis de obispos tan insignes como el célebre Wasón de Lieja, o de reformadores de la vida monacal como San Gerardo de Brogne y San Popón de Stavelot.

Pero esa compenetración llevaba en sí un peligro: la mediatización. Bien lo puso de manifiesto la lucha por las *investiduras*. El autor trata de esta contienda en el cap. 3, al que sigue uno sobre los cabildos y el lugar de residencia de los obispos y las curias episcopales. Muy relacionada ideológicamente con las investiduras se halla la cuestión de la reforma monástica, que el autor expone en las pp. 135-245. Se ha dicho que en estos movimientos lotaringios de reforma hay que ver los antecedentes inmediatos, ya que no el modelo, de la ideología reformatoria propugnada por Gregorio VII. El autor no parece hacerse eco de ello. Tampoco parece admitir una influencia directa de la «escuela lorenesa» en las ideas de Hildebrando (pp. 46-47). El problema interesa a la historia universal, y no parece demasiado exigir que debiera haber tratado de profundizarlo. Era el más llamado a hacerlo.

En lo que resta del volumen expone ampliamente el *movimiento intelectual* (centros de ese movimiento, teólogos, crónicas y biografías, hagiógrafos, copistas, músicos y matemáticos, bibliotecas) *y artístico* de Bélgica en los siglos X y XI (pp. 249-390), tratando en el último capítulo de algunos santos más venerados por ese mismo tiempo, del culto a las reliquias, y de las herejías de la época. Cierran el volumen varias tablas cronológicas de papas, reyes, príncipes y obispos, un índice bibliográfico muy copioso, y tres más de nombres propios, láminas, y materias.

A la época feudal está consagrado el 3.er volumen, que comienza con el *pacto calixtino* y se extiende *hasta el cisma de Occidente*, o sea desde el 1122 hasta el 1378. Período denso, lleno de acontecimientos. La estructura es parecida a la de los volúmenes precedentes: Vicisitudes de las diócesis y actividades de los obispos (pp. 1-310); instituciones eclesiásticas: legados, obispos auxiliares, vicarios generales, decanatos, sínodos, cabildos y parroquias, patronato y diezmos (pp. 311-84); institutos religiosos: monjes, canónigos y beguinas (pp. 385-528); vida cristiana: místicos y santos, etc. (pp. 529-93); herejías (pp. 594-603); actividad intelectual (pp. 605-28) y artística (pp. 629-66); conclusión general (pp. 667-73) e índices (pp. 675-745).

El autor tampoco aquí se ha propuesto ser completo. Ha preferido renunciar a particularismos locales, que son más propios de obras especializadas, o que no le permitirían estudiar con la debida atención las nuevas manifestaciones de la piedad, de las instituciones, del arte o la cultura. De este modo ha podido extenderse más sobre la organización y funcionamiento del gobierno episcopal, de los sínodos, cabildos y parroquias, sobre las órdenes religiosas o las formas nuevas de la vida en común como las beguinas, sobre la piedad del pueblo, y muy particularmente sobre la mística. Quizás es en esto último donde la concisión y relativa brevedad resultan excesivas. Es la época de la gran escuela mística, inaugurada con los éxtasis y elevaciones de la tríada de santas María d'Oignies, Cristina y Lutgarda, seguidas muy de cerca por un numeroso escuadrón de vírgenes, sobre todo cirtercienses, y un nutrido cortejo de beguinas, que en Bélgica nunca traspasaron la ortodoxia. Desarrollada ampliamente en los dos siglos siguientes, alcanzó su culminación en los múltiples escritos del *Doctor Extático* Rus-

broquio (Ruysbroeck). La amplitud e intensidad de ese movimiento, principalmente femenino, y la influencia que ejerció en siglos posteriores, pedían un estudio más circunstanciado, diría más profundo, de sus orígenes, de sus relaciones con otros movimientos similares contemporáneos, y de sus características. Nota destacada de la piedad flamenca en los siglos XII-XV era el amor a la Eucaristía. En ese ambiente intensamente eucarístico se comprende cómo pudo brotar en la mente de una religiosa belga la idea de una fiesta litúrgica en honor del Santísimo Sacramento. Pues bien; un capítulo especial dedicado a ello no hubiera estado de sobra, toda vez que sólo alusiones esporádicas, esparcidas acá y allá en la obra, nos permiten deducirlo.

El volumen 4 comprende dos siglos escasos, desde los comienzos del cisma occidental en 1378 hasta la creación de los nuevos obispados por Felipe II en 1559. El acontecimiento más acusado del período es el gran *cisma de Occidente,* del que no salió del todo mal parada Bélgica, a pesar de su escisión política en pequeños principados, y de su dependencia en lo religioso de una metrópoli francesa (Reims) y de dos metrópolis alemanas (Tréveris y Colonia). La conclusión a que cree poder llegar el autor es que, siempre que le fué dado manifestarse libremente, el pueblo belga mostró su adhesión al pontífice romano.

En la sección dedicada a *Los duques de Borgoña y la Iglesia* (pp. 41-123), el autor hace un trabajo más inmediato y directo, acudiendo a documentarse en fuentes inéditas: archivos pontificios, nacionales o locales. Es lo que habíamos echado de menos en los volúmenes precedentes. Por eso mismo este volumen nos parece obra más personal y meritoria.

Aunque menos trabajado sobre las fuentes, no carece de interés el capítulo consagrado a Carlos V (pp. 169-98). Más valor sin duda poseería, si la consulta no se hubiese reducido a fuentes publicadas, y más aún si se hubiese hecho llegar a la no pequeña cantidad de documentos referentes a los Países Bajos que se guardan en Simancas. El localismo del historiador en esta parte es imperdonable.

Al origen y desarrollo del humanismo belga durante el siglo XVI y a la fundación (9 dic. 1425) y organización de la Universidad de Lovaina dedica una corta sección, que puede leerse con provecho. Mucho más interesantes resultan las páginas consagradas a la difusión del luteranismo y anabaptismo en Bélgica, y a la represión de esas herejías por el Emperador, los obispos y la Universidad de Lovaina (pp. 199-270).

Lo que resta del volumen se consagra a las *modalidades en la vida religiosa,* consistentes, más que en fundaciones nuevas, en reformas —muchas reformas— de las instituciones ya existentes; a la *espiritualidad* del pueblo; a la llamada *Devoción Moderna;* a la *piedad eucarística* y *mariana,* muy intensas por cierto, heredadas del período precedente; a la *literatura* y a la *historia,* pobres, si se comparan con la producción ascético-teológica y más aún con la esplendidez de las artes figurativas; finalmente a *las artes en servicio de la Iglesia:* arquitectura, escultura y orfebrería, pintura, bordado y tapicería, música. Un medio centenar o poco más de páginas son las dedicadas a esta sección; no muchas ciertamente, si se tiene en cuenta que se trata de la época más gloriosa en la historia artística de los Países Bajos. Para esta parte el autor ha preferido dejar la pluma al joven profesor de la Universidad de Lovaina, M. J. Lavalleye, de quien son también las 35 láminas a toda plana que ilustran el volumen.

Entre todos estos temas merecía un particular relieve el que trata de la *Devoción Moderna;* pero en vez de la amplitud que parece estaba reclamando, el autor se ha contentado con un resumen muy sucinto, tanto más de lamentar, cuanto que, tratándose de una institución tan influyente, los lectores muchas veces no tendrán a mano más información que ésta. Como en otras ocasiones, también aquí la brevedad, que parece haberse tomado como norma, la juzgamos excesiva.

Los dos volúmenes del *Tomo Complementario* son un precioso instrumento, que los investigadores no dejarán de agradecer muy singularmente a sus autores. En el dedicado a texto, después de una *Noticia* preliminar sobre la motivación y método del trabajo, análisis de fuentes, concepto de *parroquia* y de *capilla,* de *iglesias bautismales,* límites de diócesis o decanatos, etc., en un razonado *Indice bibliográfico* se da cuenta de la documentación y bibliografía utilizada, a la que sigue una *Tabla de las circunscripciones eclesiásticas* con la indicación para cada decanato de las principales fuentes de información, y un completísimo elenco o *Repertorio,* por orden alfabético, *de parroquias y capillas,* en el que «no sólo se contienen los nombres de todas las parroquias, capillas y localidades representadas en los mapas I, II, y III, sino el de todos los actuales municipios belgas que no figuran en ellos, o que carecían de templo en 1559. Esta última categoría de municipios se cataloga, además, en una lista aparte por diócesis y decanatos. El *Repertorio* ofrece, pues, un medio rápido de localizar un nombre cualquiera sobre los mapas; da a conocer la situación canónica de cada uno de los lugares en 1559; contiene la indicación de los elementos que han servido para la confección de los mapas y para la redacción del artículo correspondiente a cada nombre del repertorio; finalmente, ofrece datos sobre los municipios que no figuran en los mapas. Las parroquias hoy día no pertenecientes a Bélgica han sido tratadas con la misma exactitud si bien el artículo del repertorio que las concierne, no lleva un aparato crítico tan minucioso».

A este abundantísimo *Repertorio* sigue otro, en forma parecida, *de cabildos, abadías, prioratos y conventos.*

En cuanto al volumen de los mapas, el esmero en la presentación es proporcional a la diligencia y exactitud de que se hace gala en el correspondiente volumen de texto.

En resumen, salvo casos esporádicos, la obra en su conjunto no ofrece una visión directa a base de consulta personal de las fuentes; es más bien un trabajo de síntesis de monografías y estudios especiales. En puntos determinados, como ya hemos advertido, la encontramos excesivamente sucinta. Pero aun así, para *Historia* general *de la Iglesia en Bélgica* resulta imprescindible.—C. G., S. J.

MORI, ELIOS G., S. J. *Il motivo della fede da Gaetano a Suarez.*—Apud aedes Universitatis Gregorianae, Piazza della Pilotta, 4, (Romae, 1933) p. XVI-272, cms. 16 × 23.

Esta tesis doctoral, elaborada con gran empeño, examina el motivo de la fe, según los teólogos más destacados del s. XVI, aunque empezando por Capréolo, que tanto influyó en ese punto en los posteriores, y siguiendo con Cayetano y sus coetáneos el Ferrariense y D. Deza, luego en la parte central con la escuela dominicana de Salamanca (F. Vitoria, D. Soto, M. Ca-

no, P. Sotomayor, M. de Corpus Christi, D. Chaves, B. Carranza, J. Gallo, B. Medina, D. Báñez) y por fin con los jesuítas, todos, menos L. Molina, más o menos influídos directa o indirectamente por Salamanca (F. Toledo, J. Maldonado, S. R. Belarmino, G. Valencia, A. Tanner, F. Suárez), pero que, por su dispersión en distintos países, no tuvieron entre sí tanta interdependencia como los dominicos. De cada uno se dan oportunamente algunos datos biográficos y de su autoridad científica, a veces quizá excesivos, y un análisis de su doctrina, notándose, si conviene, sus puntos característicos. Y como las obras impresas de dichos autores no eran muchas hubo de recurrirse a manuscritos de sus discípulos, con desventaja para la investigación por su origen inmediato y por ser acaso explicaciones esquemáticas de los maestros; acertadamente se añaden en apéndice.

La conclusión es confirmar la existencia de una doctrina común dominante en todo el siglo, sin una voz discordante entre dominicos y jesuítas, de que el acto de fe implica conocimiento sobrenatural del motivo, o en la vieja terminología, de que el motivo de la fe es sobrenaturalmente creído, o sea a la vez objeto creído y motivo de creer (*quo et quod creditur*). Claro que anejos a ese problema van otros, que había que indagar, como el de la revelación del motivo y su manifestación; credibilidad natural y sobrenatural; si la sobrenatural se debe sólo al *lumen fidei* o también a los motivos de credibilidad; credibilidad natural con evidencia o sin ella del hecho de la revelación. Y es interesante en todo caso ver el esfuerzo de aquellos ingenios en temas tan crucificantes: cómo se insinúan soluciones, se revisan, se puntualizan, se resumen, se amplían, y en definitiva se avanza, aunque siempre en la línea básica común, y así se prepara el camino a los futuros teólogos para reafirmarse en las posiciones conquistadas o intentar nuevos objetivos.

Destaca ante todo Cayetano, el más citado en el s. XVI en materia de fe; su distinción de una credibilidad natural por los motivos (pero que no parecen dar la evidencia de la revelación) y otra sobrenatural por el *lumen fidei* tuvo gran eco al menos hasta el fin del siglo; admite la posibilidad, que Báñez negará, de unir ciencia y fe, evidencia (de la revelación) y fe sobre un mismo objeto. Destaca luego, Báñez, cuyo tratado de la fe, el primero y único editado por los dominicos de Salamanca en el s. XVI, resume todos los elementos principales de la escuela salmantina, como fruto que es, no sólo de estudio y enseñanza, sino también de los manuscritos archivados de los predecesores. Y por fin Suárez, autor de la única obra plenamente trabajada y específica sobre la fe, la que más ha contribuído a difundir la doctrina salmantina del *motivo creído*. En esa doctrina los jesuítas subrayaron la revelación del motivo para poder ser creído, con perjuicio de la iluminación interior, que tanto afirmó Cano y otros; más de uno enseñó también la unión del *lumen fidei* y de los motivos para el juicio de credibilidad sobrenatural.

Nota el autor que los teólogos examinados no siempre son claros ni constantes en su exposición en problemas que aún están en formación y carecen de su terminología definitiva. Quizá eso es lo que se rezuma en la exposición algo trabajosa de esta tesis, en que a veces parece faltar cierto orden o claridad de ideas. Por lo demás a propósito de Molina se dice que el acto *natural*, pero no saludable, de fe, que él admite como posible, «sostanzialmente (quoad substantiam) è identico a quello soprannaturale». Y se expone su concepción del acto sobrenatural para concluir: «Come si vede, anche solamente da questi pochi testi, la soprannaturalità che Molina propone è

più modale che specifica» (p. 151s). Pero indagando más hubiera visto el autor que para Molina en ese contexto el «quoad substantiam» no es «entitative», sino algo como «quoad obiectum», pues para él «a gratia... habet ut sit actus supernaturalis specie distinctus ab actu pure naturali credendi» (*Concordia*, París, 1876, d. 37, p. 210), «habitus... fidei... determinat nostrum intellectum ad eliciendum actum superioris naturae et speciei ab eo, quem nostris solis viribus eliceremus» (d. 38, p. 219), aunque sin ser necesario que el natural y el sobrenatural difieran siempre por razón del objeto formal (d. 38). Es lástima que, sin examen de los textos, haya aceptado la rutinaria e infundada acusación, desde Lemos hasta hoy, contra Molina y otros, de que enseñan un sobrenatural puramente *modal* o *pegadizo* (R. GARRIGOU-LAGRANGE, O. P., *La grâce de la foi et la miracle:* RevTom 23 (1918) 292. 296s.).—J. SAGÜES, S. I.

MUÑOZ, VICENTE, O DE M., *Zumel y el Molinismo.*—Publicaciones de la revista «Estudios» (Madrid, 1953) p. XVI, 204, cms. 17 × 24, pts. 50.

El título de la obra parece indicar más de lo que ella es. Contiene un estudio en defensa de la tesis bañeciana sobre la gracia eficaz y una mucho más breve censura de la *Concordia* de Luis de Molina, S. I., hasta ahora inéditos, de Francisco Zumel, que fué General de los Mercedarios. Es un informe que la Inquisición Española, entre otros documentos y unido a los de los Dominicos, mandó a Roma en 1598. De él existen dos manuscritos y se reproduce uno de ellos, hecho caso omiso del otro, sin razonarse el porqué del tal proceder; parece que, al menos si ninguno de ellos es con certeza el original o copia exacta del otro y mejor aún en cualquiera de estas u otras hipótesis, ambos con sus variantes se debieran haber tenido en cuenta un una edición crítica, aunque el editor juzgue ser menudas sus diferencias. El editor cree no urge fijar la autenticidad del manuscrito, que tiene por indiscutible, y lo reproduce con una grafía que no dice si es suya o del manuscrito, y no sin sus erratas.

Zumel parece fué algo así como el primer actor, después de los protagonistas, en el duelo Báñez-Molina. En sustancia sigue a Báñez y al final de su defensa se ve la aprobación sin reservas que éste le tributa. Pero no es incondicional suyo. No admite premoción al pecado. No quiere llamar *física* a la premoción, sino eficiente *ad modum causae physicae*. En esta defensa no se ve claro, si para todo acto saludable requiere la infalible o para algunos actos más fáciles y para desear y procurar aquella basta la suficiente falible (por lo demás el P. Pérez Muñiz, O. P., *Suma teológica*, t. 6, p. 778, cita a Zumel entre los defensores de esa opinión). Parece admitir la disposición negativa a la gracia, que los tomistas suelen rechazar.

Es antimolinista feroz y no se detiene en eufemismos, bien en contraste con la moderación que Molina le concede. Piensa que «exterminandus est ab Ecclesia Christi liber iste de Concordia seu potius de Discordia gratiae et liberi arbitrii. Primo quia vehementer favet Pelagio et quibusdam aliis haereticis et quia nove suscitat Pelagii errores iam sepultos...» (p. 170), lo cual no obsta para que en su comentario a la *Summa* de Sto. Tomás beba a menudo en aquella fuente. Pero no se ve de dónde saca que el molinismo no admite predefiniciones para todo acto saludable; que según tal sistema, el influjo de la gracia en la voluntad es sólo moral (aunque se niegue ser *previo físico)* y la voluntad es la que hace a la gracia ser eficaz.

Es muy de agradecer al P. M. esta edición, ya que de tanto interés son tales publicaciones para fijar exactamente el cauce de las controversias *de auxiliis*.—J. SAGÜÉS, S. I.

KREBS, ENGELBERT, *El más allá. (La vida futura, la contemplación de Dios y la reunión feliz con los seres queridos)*. Traducción de C. Ruiz-Garrido.—Editorial Herder (Barcelona, 1953) p. 175, cms. 11 ×18.

Krebs, profesor de teología, escribió para consuelo de un deudo suyo, enfermo, que lloraba la muerte de un pequeño y esperaba la propia, este libro, basado en las enseñanzas y en la liturgia de la Iglesia, impregnado de hondo sentimiento y realzado a veces por brillante estilo literario.

Empieza por recordar la existencia del alma como fuente de realidades y de aspiraciones de perfección, pero frenada en su empeño, sobre todo por la muerte. Frente a los adversarios proclama la vida eterna en la visión de Dios. Luego discurre acertadamente sobre la vida y atributos de ese Dios en su unidad y trinidad; claro en la exposición, pero con cierta sequedad de estilo, que al hablar del amor de Dios recobra su tan propia sabrosidad. Describe la bienaventuranza en la visión, amor y gozo esenciales. Insiste en la mezcla de descanso y actividad, gracias al *lumen gloriae* que permite la visión eterna y proporcional a los méritos. Acentúa el gozo en la íntima comunión de los santos, aunque quizá sin recalcar lo bastante el fundamento de ese gozo: Dios en los demás. En estas exposiciones el corazón y el sentimiento han olvidado un poco al profesor.

Proclama la resurrección, para el premio, del mismo cuerpo que murió, entendiendo esa identidad en la opinión tomista, que da como explicación posible e incierta del dogma; con maravillosa agilidad expone las dotes y vida del cuerpo glorioso, y vuelve a extasiarse ante el gozo de verse para siempre con los suyos. De nuevo se sumerge en cantar la dicha inmensa en todo bien y con ausencia de todo mal. Describe detalladamente como la gran pasión de la Iglesia el ansia del cielo, que debe ser el motivo rector de nuestra vida. Como nada impuro entra en él, habla del purgatorio y su finalidad. Y luego del infierno y del pecado mortal que lleva a él. Pregona los dos tesoros que para negociar el cielo nos ha dado Dios: el tiempo y el sufrimiento. Y por fin ensalza la Eucaristía como medio para crecer en la vida de gracia que es incoación de la eterna.

Libro bien pensado, bien sentido y bien alimentado en la Escritura y en la sana ascética cristiana. Mejor sería limar ciertas frases hiperbólicas, que quizá en el original vayan matizadas, como decir sin distingos que en la poligamia «la relación matrimonial se haría inmoral» (p. 37.81) o que «la Iglesia nada sabe acerca de la duración de las penas del purgatorio...» (p. 136). Acaso sea excesivo dar el Catecismo Romano como el «oficial» de la Iglesia (p. 98.165), aunque sea tan recomendable. Nada se dice del gozo de los beatos en la creación material.

La lectura de este libro, que pretende ser como intermedio entre el científico y el popular, será de gran utilidad para el cristiano culto, cuya fe ganará en fortaleza y exactitud. El haber logrado ya en 1940 su edición 14, prueba la favorable acogida que ha tenido.—B. VELASCO, S. I.

DANDER, F., S. I.: *Summarium Theologiae Dogmaticae: De Sacramentis*, t. 2: *Paenitentia et Unctio, Ordo, Matrimonium, Sacramentalia.*—Typis et sumptibus Feliciani Rauch (Oeniponte, 1954) p. 88, cms. 16 × 24, S 22,80.

Un nuevo tomo del *Summarium* en que el autor ofrece a los alumnos del curso seminarístico, dejando las cuestiones más sutiles, la sustancia de la teología, que fácilmente se pueda retener, después de oír al profesor, y luego ya en la vida apostólica repasar y explotar. En él se intenta compendiar con acierto y claridad casi toda la materia relativa a los sacramentos aludidos, e incluso se añade muy loablemente un sumario de principios de santidad sacerdotal. Para cada sacramento se da algo de bibliografía y rara vez se recomienda algún libro especial.

Pero el afán de brevedad tiene sus peligros, como el de citar documentos de la Iglesia, Escritura y Padres, sin copiar textos; el de apretujar a veces algo las cuestiones; el de no tocar alguna conveniente, v. gr. los modos de entender la reviviscencia de los méritos; el de dar por adquirida alguna aún quizá disputable, v. gr. si no se requieren ad valorem en la E. U. las cinco unciones, o la reviviscencia de los sacramentos; el de no puntualizar alguna vez lo debido las calificaciones, v. gr. si está definido que la E. U. perdona los pecados mortales y los veniales. En la cuestión de la contricción perfecta se engloba la de su intensidad y duración. En la necesidad del sacramento de la penitencia no se alude al voto, aunque sí más tarde se supone.

Creemos que estos tomitos estarán teniendo buen éxito, y con razón, como sin duda lo tendrá el presente.—J. SAGÜÉS, S. I.

ESCRIBANO, EUGENIO, C. M., *Diálogos sobre la Vida Eterna.* — Ediciones FAX (Madrid, 1954) p. 428, cms. 11 × 15, ptas. 37.

Conquistan de lleno con su hondo encanto estos deliciosos diálogos entre un alma beata y otra viandante, la misma del autor, sencilla y buena, que temblorosa ante la idea de su no lejana muerte se asoma esperanzada al cielo y con sus ojos alumbrados de sacerdotal piedad e hirvientes de sensibilidad artística capta sus exquisiteces y las paladea con amoroso afán. Gloria esencial de visión y amor y gozo en Dios; nombres de la eterna bienaventuranza: consolación, descanso, paz, paraíso, gloria, vida, heredad, reino; la resurrección con el triunfo total del justo aun en su carne espiritualizada por la gloria del alma. Ni hay curiosidad del espíritu sobre su cielo, a que no se intente satisfacer en esta teología viva y caliente, rica en sentencias escriturísticas y servida de la filosofía, sicología y el arte literario, en un estilo rico y variado y de vuelo encendido, aunque sobre un fondo de paz sedante. Este libro espoleará a muchas almas fervientes, consolará a otras angustiadas, despertará a otras dormidas en su vida rutinaria y acaso será un fogonazo salvador para otras materializadas.

Por lo demás, es casi inevitable que un libro tan del corazón y de un orador y poeta no falten fórmulas que habría que puntualizar teológicamente. Así se llama *sustancial* a la unión del alma beata con Dios; a veces parece suponerse que el *lumen gloriae* es luz increada; se dice que aun Cristo pagó la pena de muerte del primer pecado. Filosóficamente no parece bien decir sin más que «vida y materia son términos antagónicos».

No faltan expresiones hiperbólicas que, como suenan, parecerían desfigurar la idea exacta, y otras que se creería dan por ciertas opiniones disputables (se afirma que cada ángel es especie distinta de los otros; que el mundo material no se concibe sin seres inteligentes) o concepciones acaso plausibles, pero sin base definitiva. En el estilo ingenuo y no falto de admiraciones e interrogaciones a lo clásico hay ciertas frases y descripciones que creemos no son del gusto actual en un libro religioso.—J. SAGÜÉS, S. I.

BUJANDA, JESÚS, S. I., *Angeles, demonios, magos... y teología católica.*—Edit. Razón y Fe, S. A. Exclusiva de venta en Edic. FAX (Madrid, 1955) p. 385, cms. 16 × 11.

Es un buen libro de vulgarización de doctrina católica, como los demás del mismo autor. Muy bien trazada para el vulgo la doctrina sobre los ángeles y, a propósito de ello, sobre los milagros. Si bien, para un libro de vulgarización, hubiera sido quizá mejor suprimir la nota de la p. 70, en que cierta revista católica da una explicación de la parada del sol por Josué de color racionalista. Plácenos que el autor defienda sólidamente que los endemoniados de que tratan los Evangelios eran de verdad endemoniados. En general se muestra el autor muy equilibrado en sus juicios sobre demonios y toda clase de magia, como bien se ve en la misma conclusión final, en que recapitula todo lo dicho. La exposición está trazada con mucha amenidad, trenzada de numerosos ejemplos de todas clases, antiguos y modernos. Es un libro que una vez comenzado a leer no se deja hasta el fin. Lo recomendamos para quienes deseen buena información en esta materia, y no se arrepentirán de su lectura.—M. Q.

DOSSIN, ANDRÉS, *Las parábolas del Reino* (Cuadernos didácticos Didascalia, 3).—Edit. «Apis» (Rosario [Argentina], 1954) p. 57, cms. 22 × 17.

El autor es un ingeniero católico muy interesado por todos los estudios, en particular los de Sda. Escritura. Sus publicaciones lo demuestran: *Atlas bíblico ilustrado* (agotado), *Cronología bíblica, Para iniciarse en la historia sagrada, Itinerario de la Vida de N. S., El sermón de la Montaña.*

Este folleto sobre las parábolas presenta en un cuadro esquemático las dos partes de la parábola: el tipo o cuadro y el antitipo o aplicación. El autor se inspira fundamentalmente en la obra del P. Buzy.

La obra está dividida en dos partes: *el reino de Dios,* donde habla de la fundación del reino, su expansión, valor, súbditos y consumación. En la segunda parte trata de *los deberes de los súbditos.* Al cuadro evangélico precede una síntesis didáctica y personal del autor. El libro corresponde a su colección «Cuadernos didácticos», n. 3.—J. L.

DE VRIES, JOSEPH, S. J., *Critica.* Editio altera penitus recognita.—Edit. Herder (Friburgi-Barcinone, 1954) p. XI-210, cms. 24 × 16.

En 1937 publicaba Herder en Friburgo la primera edición de la *Crítica* del P. De Vries, reproducción de una edición privada para uso de sus alumnos en ciclostil. Agotada aquella primera edición, el autor ha procedido a esta segunda, que ya no es una mera reproducción de la primera, pues, como nos hace notar en la «Praefatio ad alteram editionem», ha te-

nido en cuenta las observaciones, que le han sido sugeridas para introducir algunos cambios de importancia; entre esos capítulos renovados notamos con el autor la prueba del valor del conocimiento del mundo externo, aunque todavía reconocemos que no se hace plena claridad en esta ardua cuestión; se rehace también el capítulo referente a la inducción, a los conceptos y principios universales y a la posibilidad de la metafísica. El autor ha añadido además un último capítulo sobre la metafísica del conocimiento, en que trata de la teoría del dinamismo intelectual del P. Maréchal, S. J. Por último ha cambiado el orden de algunas cuestiones y el título de algunos capítulos. Con todas estas novedades y la edición de abundante bibliografía que hace preceder a todos los artículos, creemos que ha ganado en claridad y por tanto en pedagogía esta obra notable, aunque difícil de digerir, del benemérito profesor de Pulladi.—L. SALCEDO, S. I.

FRANCO FERNÁNDEZ, RICARDO, S. J., *El final del Reino de Cristo en Tertuliano.* Discurso de apertura de curso.—(Granada, 1955) p. 52.

El autor nos ofrece en este opúsculo el discurso pronunciado en el acto de apertura del curso académico 1955-56 en la facultad teológica de la Compañía de Jesús en Granada.

Un discurso que desarrolla un tema de selección escogido en el campo de las investigaciones realizadas por el autor (el catálogo de abreviaturas y la bibliografía son ya un índice por su amplitud y calidad).

El final del Reino de Cristo en Tertuliano significa un complejo de ideas capitales en la teología tanto trinitaria y cristológica como en la cosmológica y escatológica de notable significación histórica, por ser Tertuliano «el primer representante de una de las tendencias exegéticas y en concreto de la que tuvo las peores consecuencias».

No era fácil el esclarecimiento de este punto, dado el carácter polémico y de urgencia que tienen los escritos del gran apologeta africano, esparcidos por otra parte en un período de tiempo tan considerable. El autor tiene presente la dificultad y la nota expresamente, y a nuestro juicio la supera con el tino crítico y la distinción académica de las producciones más acreditadas. Nuestro deseo sería que viniese pronto el fruto maduro del que estas páginas parecen ser una muestra o anticipo.—D. I.

HORTELANO, ANTONIO, C. SS. R., *La Virgen y el mundo moderno.*—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1954) p. 288, cms. 15 × 10,5.

La grandeza de la Virgen María se muestra en que su presencia es siempre actual. *La Virgen y el mundo moderno* intenta encaminar con un estilo hasta modernista a lo que es antiguo y siempre nuevo: María. Las bases del libro son: objetividad teológica, visión concreta y adaptación moderna. Los procedimientos son los del sentido artístico, penetración psicológica y estilo periodístico de agradable reportaje.

El que se encuentren toques nuevos en el delineamiento de la vida de María, muestra que se ha meditado nuevamente. Los misterios de Nuestra Señora aparecen a la luz del arte, que casi siempre es una manera íntima y vívida de acertar en las interpretaciones de la Virgen, que es belleza por excelencia. La adaptación al mundo moderno se hace en capítulos que son

verdaderos ensayos acerca de los niños, jóvenes, enfermos, etc., y sus problemas y solución en María.

Libro de concepto transparente y visión pintoresca. Ameno y fácil en su mejor sentido. Sólo hay que notar que en algún capítulo campea casi meramente el reportaje de un cuadro o un templo. Sin embargo, la forma nunca absorbe el fondo; sólo lo aclara y le da nueva luz. Un libro nuevo sobre la Virgen y de divulgación.

Las viñetas de Maredret, de líneas diáfanas y sentidas, son expresión del texto.

ARNÁIZ ALVAREZ, EUSEBIO, C. SS. R., *Virginia, la princesa mártir.*—Edit. El Perpetuo Socorro (Madrid, 1954) p. 192, cms. 14 × 20.

La novela misional en que una cristiana es mártir de su fe y de su castidad se hace aquí historia. Se nos presenta en las misiones al vivo en Timor con sus costumbres e historia. Una historia que ostenta como perla escondida el episodio de Virginia, la princesa. Por obra y gracia del libro —carabela de papel— descubrimos una tierra exótica y primitiva. En los primeros capítulos se hace una retrospección histórica acerca de los misioneros que han evangelizado aquellas tierras.

Después se traza la vida de Virginia, figura central, en este marco histórico. El autor dice en el prólogo: «Me he limitado a escribir su vida y martirio sin idealizar... Quizás otros logren poetizarla. Por mi parte he preferido el rigor histórico.» La obra no tiene alardes estilísticos, pero la sola verdad es dramática en sí. La vida de la princesa, primero en el colegio de Hermanas Canosianas y después en el palacio de su esposo, es de gran verdad psicológica. Cual otra Isabel de Portugal, ante la infidelidad de su esposo redobla su amor paciente y logra encaminarle al bien. La fidelidad a su esposo Cristo y a su esposo de la tierra le llevan a la muerte. Los últimos capítulos narran la epopeya heroica de los misioneros y fieles ante la dominación nipona, que por lo menos en su simple soldadesca pasaba como granizada de vandalismo. El mérito de la biografía estriba en la claridad de exposición y lo sincero de la documentación. No es novela ni historia novelada —y tal vez ésto gustaría más hoy día—, sino simple historia. Hay cierta falta de novedad en la expresión y es algo lento el desarrollo. Un mayor colorido no hubiera estorbado al riguroso transmisor de la vida y martirio de la princesa mártir.—B. M., S. J.

SCHURHAMMER S. I. GEORG, *Franz Xaver. Sein Leben und seine Zeit.* I Band: *Europa 1506-1541.*—Verlag Herder (Freiburg im Breisgau, 1955) 8.° p. XXXI-743, cms. 24 × 17.

El P. Schurhammer tiene el grandioso proyecto de levantar a S. Francisco Javier un monumento como tal vez ningún otro santo moderno lo ha tenido. Su obra ha de tener cuatro partes: una extensa biografía, una edición alemana de su epistolario y de sus escritos, una historia crítica de sus milagros y otra del culto que se le ha tributado en los diversos países a través de cuatro siglos. Nada de lo que pueda interesar, desde el punto de vista histórico, religioso o artístico, para iluminar la figura del gran santo navarro, queda excluído de este plan colosal.

En más de treinta años de trabajo férreo, más que tenaz, el A. ha ido llevando de frente la preparación de esta obra en toda su amplitud. Solamente quien ha convivido con él largos años puede hacerse cargo del esfuerzo puesto en esta empresa. La multitud de trabajos que ha ido publicando a través de los años, no son más que preparativos para la obra total.

El mismo A. nos dice en su prólogo a este primer tomo de la Vida, que la bibliografía javeriana comprende unos tres mil números, de los cuales sólo un reducido número tienen verdadero valor científico. Podemos estar seguros de que el A. los conoce todos, no sólo los que tocan directamente al Santo, sino aun aquellos que con él tienen alguna relación.

Con esta formidable preparación, el A. ha llegado a la fase final, a la realización de su plan, empezando por la vida del Apóstol de las Indias y del Japón. Esta es la obra más esperada por todos, historiadores y devotos, no sólo por el interés que en sí misma suscita, sino por ser la que más nos dice del Santo. De las cartas y escritos, poseemos ya la magnífica edición que el mismo P. Schurhammer, en colaboración con el P. J. Wicki, publicó en *Monumenta Historica S. I.* Al lado de la Vida y del epistolario, la historia de los milagros y del culto tienen un valor de segundo orden.

La vida de S. Francisco Javier presenta dificultades que no tiene la de San Ignacio. Ante todo, porque son más escasas las fuentes. Compárese lo que los Monumenta nos ofrecen de uno y otro Santo, y se verá la diferencia. De S. Javier hablaron menos los contemporáneos. Además, aunque tuvo biógrafos como Teixeira (1580), Tursellini (1594), Lucena (1600), Bartoli (1653), por citar sólo los más antiguos, Javier no poseyó uno tan inmediato a los hechos como lo fué Ribadeneyra para S. Ignacio, ni los Bolandistas han llegado a publicar sobre su vida un tan rico arsenal de datos, como son los que, para S. Ignacio, contiene el eruditísimo *Commentarius praevius,* del tomo VII de julio. El A. ha tenido que abrirse paso a través de un camino mucho más inculto, aunque le precedieron, entre otros, dos investigadores de la talla de los PP. Cros y Brou.

Este primer tomo de más de 700 páginas de letra pequeña —demasiado pequeña acaso— y de abundantísimas notas, abarca solamente los primeros treinta y cinco años de la vida de San Francisco Javier: su juventud, sus estudios en París, su actividad en Italia y Portugal, hasta el momento de partir para la India.

Dentro de este tomo, el primer período, el de la juventud de Javier, es del mayor interés porque coincide con los últimos años turbulentos de la independencia de Navarra, en los que la familia del Santo tuvo una parte tan preponderante. El A. se ha identificado plenamente con el ambiente del país y de la época, hasta llegar a conocer como pocos la geografía y la historia de Navarra en aquel período.

París llena once años de la vida del Santo Navarro. Son los tiempos de Calvino y de Lutero, de Erasmo y del humanismo, en los que se va abriendo una nueva edad para la historia. El A. nos presenta un cuadro acabado de este período. Durante estos años, la vida de Javier se desarrolla dentro del marco de la Universidad de París. Con este motivo el A. nos da una descripción acabadísima del estado y del funcionamiento de aquella célebre Universidad. En París, Javier se encuentra con San Ignacio. Los intentos de éste para conquistar al joven maestro navarro hasta conseguir «su más difícil

batalla», y los trabajos para reunir compañeros hasta hacer con ellos el voto de Montmartre, quedan maravillosamente expuestos.

En Italia Javier es ordenado sacerdote y da comienzo a su actividad apostólica, mientras aguarda la ocasión propicia para realizar la proyectada peregrinación a Jerusalén. Frustrado este plan, Javier toma parte con los otros «compañeros» en las deliberaciones romanas que dan lugar a la fundación de la Compañía de Jesús. Su destino providencial a la India, su viaje a Portugal y su permanencia en Lisboa, completan el cuadro de esta tercera parte del volumen.

Desde París hasta Roma, las vidas de San Ignacio y de San Francisco Javier se entrelazan inseparablemente. Por eso el A. acertadamente las une en una narración común. Para todo este período que va desde los estudios en París hasta la fundación canónica de la Compañía tenemos en este volumen una completísima vida ignaciana, y aun una historia completa de los orígenes de la nueva orden, que llena, por lo menos provisionalmente, la falta que todos sentimos de la vida definitiva de San Ignacio. Tal vez en ninguna otra obra se encuentren reunidos tantos datos sobre este período en su conjunto. Esto vale respecto a puntos de tanta importancia, como son la reunión de los primeros compañeros en París, el voto de Montmartre, las órdenes sagradas recibidas en Venecia, los conatos de la peregrinación palestinense, la visión de La Storta, el apostolado en Italia, la instalación de los compañeros en Roma, las deliberaciones sobre la fundación de la Compañía hasta su aprobación.

Mérito principal de la obra es la erudición asombrosa, afinada por un gran espíritu crítico. No hay afirmación, ni hecho, ni siquiera nombre de lugar o de persona, que no reciba su comprobante al pie de la página. Las citas nos suministran un riquísimo arsenal de datos archivísticos y bibliográficos. Las notas bibliográficas recogen de una manera sumamente precisa y completa los datos sobre cuantos intervinieron no sólo en la vida de Javier, sino también en la de San Ignacio. Es esta una de las aportaciones más apreciables del A. a la historia de la Compañía.

En este empeño de erudición, notaremos como una nota característica la predilección del A. por las descripciones de viajes. Léase, por ejemplo, cómo en solas once líneas, nos describe cuidadosamente el camino seguido por Javier desde Navarra a París (p. 71-72). El viaje de Javier y sus compañeros desde París a Venecia, y los otros en Italia, como también el seguido por el Santo desde Roma hasta Lisboa, son un prodigio de exactitud. No podemos dudar sobre las poblaciones recorridas, ni sobre el itinerario seguido, o la distancia de uno a otro punto, porque el mismo A. ha tenido interés en recorrer a pie los caminos de Javier, caminos hoy día en gran parte abandonados.

En medio de tanta erudición, no queda como abrumada la figura de Javier. La narración corre por lo general amena e interesante, sin entretener al lector en el examen de los puntos discutidos. Por lo general las pruebas de cuanto afirma son relegadas a las notas, y lo mismo se hace en los puntos de pura erudición, como es por ejemplo el de la época precisa en que Javier fué conquistado por San Ignacio (p. 176[2]). Con todo, si algún reparo puede ponerse a la obra es la excesiva dimensión concedida a algunas cuestiones. Así, para citar sólo algún ejemplo, la prolija exposición del Erasmismo (p. 116 y siguientes).—C. DE DALMASES, S. J.

IPARRAGUIRRE, IGNACIO, S. I., *Historia de los Ejercicios de San Ignacio,* t II. *Desde la muerte de San Ignacio hasta la promulgación del Directorio oficial* (1556-1599). (Biblioteca Instituti Historici, S. I., VII). El Mensajero del Corazón de Jesús (Bilbao, 1955) p. 48*-587, cms. 24 × 15,5.

En nuestra revista apareció hace años la recensión del primer tomo de esta magna obra: 21 (1947) 500-502. Creemos sinceramente que este tomo ha superado el anterior. Allí se trataba de la práctica de los Ejercicios en vida de San Ignacio (1522-1556). En éste se sigue la práctica hasta la promulgación del Directorio oficial por el P. Aquaviva. No falta aquí su correspondiente introducción, lista larga de archivos y códices consultados y una abundante bibliografía. El libro aparece dividido en tres partes. En la primera trata del área geográfica de difusión de los Ejercicios y categorías de ejercitantes en este período, a lo que se añade la lista y régimen de las casas de Ejercicios en el siglo XVI, tan diferentes de las nuestras de los tiempos modernos. La segunda parte se ciñe a la práctica de los Ejercicios entre los jesuítas, en lo cual forzosamente el autor ha de entrar en el período reseñado en el tomo primero. De la metodología de los Ejercicios, director y directorios, trata en la parte tercera. Finalmente, en la cuarta, en que estudia los frutos de espiritualidad católica, producidos por los Ejercicios, parte sin duda la más discutida, quiere ver la espiritualidad jesuítica brotando como fruto de los Ejercicios. No se puede negar que el autor aporta sus argumentos para fundamentar su tesis.

Pero aquí es donde quizá puede señalarse un lunar en este tomo, porque la espiritualidad jesuítica no brota de los Ejercicios, como *mera consecuencia* de ellos, pues de ser así no se podrían dar a otras religiones (p. e. cartujos, trapenses, carmelitas, etc.); sino que brota de los Ejercicios en relación con las Constituciones de la Compañía de Jesús. Mas este punto no lo toca el autor sino *indirectamente,* relacionando la espiritualidad jesuítica con la teoría del P. Nadal. El mismo considerar la evolución de los Directorios de Ejercicios hasta la aparición del Directorio oficial en evolución con la espiritualidad jesuítica, podría sugerir la idea de que el Directorio oficial sólo sirve para dar Ejercicios a los jesuítas.

Hemos dicho que consideramos éste un lunar de este tomo. Mas no se crea que depreciamos su inestimable valor. El P. I. muestra una lectura de manuscritos y obras verdaderamente asombrosa, que podría a veces completarse, p. e. cuando trata del P. Baltasar Alvarez, a quien pone como un ejercitador asiduo, lo cual no parece convenir con la historia. Pero, en general, nada afirma que no vaya avalado con su cita correspondiente al pie de la página. Conocemos por él hasta con los más mínimos pormenores la manera cómo daban los Ejercicios los jesuítas en este período, y la evolución que hubo en la estima de los mismos. Al final nos da una lista de 236 ejercitantes más señalados del siglo XVI, con su ficha respectiva. Nada digamos del índice analítico de materias, que facilita la consulta del volumen. En la bibliografía no hubiera estado mal una lista de siglas. Consideramos en verdad esta obra como titánica, y esperamos con ansia su remate con la publicación del último tomo.—M. QUERA, S. I.

FERNÁNDEZ DE RETANA, LUIS, C. SS. R., *Doña Juana de Austria.*—Editorial El Perpetuo Socorro (Madrid, 1955) p. 318, cms. 21 × 13,5.

Varias son las esclarecidas figuras femeninas de la casa de Austria en Es-

paña, que aguardan la mano diligente que las saque de un injusto olvido. Entre ellas se encontraba hasta el presente la Princesa doña Juana. Esta Infanta española, descendiente por línea paterna y materna de los Reyes Católicos, ha encontrado ya su biógrafo en el P. Luis F. de Retana, quien nos da una biografía amena, sin ser novelesca, evitando el deplorable escollo de tanta biografía novelada, sin salirse del campo de la historia, en un ágil manejo de datos y documentos. El libro se lee sin cansancio; al contrario, nos sabe a poco, y el lector, amigo de la historia, lamenta que el benemérito escritor redentorista no nos haya dado una obra más extensa al estilo de sus biografías de Cisneros y San Fernando. Cuatro son los aspectos que el autor distingue en doña Juana que aparecen como subtítulos del libro: «Gobernadora de España.—Hermana de Felipe II.—Madre de don Sebastián *el Africano,* Rey de Portugal.—Fundadora de las *Descalzas Reales* de Madrid». De ellos el segundo es el tratado con mayor detenimiento, debido, quizás, a las fuentes impresas más utilizadas por el autor: *Niñez y juventud de Felipe II* del P. March e *Isabel de Valois* de A. G. Amezua. En el tercer subtítulo queda sin esclarecer el total alejamiento de su hijo, en que vivió doña Juana; y en el primero no se ha estudiado suficientemente la personalidad de la Princesa Gobernadora, es de lamentar que el P. F. de R. no haya utilizado en este punto, sino parcamente, la documentación de Simancas. Se tratan también demasiado de pasada las relaciones de la Princesa con el Emperador, su padre, y con su abuela y homónima doña Juana la loca.

El cap. XI, dedicado casi todo él a San Francisco de Borja, es particularmente desacertado; no, porque las cosas en él narradas carezcan de importancia —aunque algunas sean tan delicadas que con dificultad puedan ser bien tratadas con tanta rapidez— sino, porque el papel que en tales sucesos juega doña Juana es escaso, y esto, cuando lo que sobran son noticias directas tocantes al trato de la Princesa con los jesuítas: En los índices de la gran colección de MHSI son tan numerosísimas las referencias a doña Juana, que se hace laboriosa la selección; pero el P. F. de R., desgraciadamente, no ha consultado *Monumenta,* sino a través de los PP. March y Cereceda. Entre las noticias recogidas en *Monumenta,* hay algunas de singular interés para la biografía de la Princesa: como la carta del P. Bustamante a San Ignacio, en la que se describen las costumbres de doña Juana y de sus damas, en los días de su residencia en Toro, en vísperas de su boda (*Epist. Mixt.,* III, pp. 502 y ss.) o la de que por intervención de los Padres de la Compañía sacó licencia de S. S. para leer la biblia en vulgar (*Mon. Ign.* Ser. 1.ª, VIII, p. 194) y, por último, la de su vinculación a la Compañía por votos religiosos. Privilegio singular tan sólo a ella concedido, de gran valor para la inteligencia de su espiritualidad. Es cierto que esta postrera y singularísima noticia se ha divulgado con posterioridad a la obra del P. Retana, con motivo del centenario ignaciano, pero la documentación a ella pertinente está publicada desde 1908 (*Mon. Ign.* Ser 1.ª VII, pp. 684-688). El asunto se llevó entonces con el mayor sigilo, se encargaba en la concesión, que «tenga su admissión debaxo de sigillo de secreto y como en confesión; porque, sabiéndose, no fuese exemplo para que otra persona tal diese molestia a la Compañía por tal admissión». Sin embargo el hecho singular no permaneció del todo oculto; tal parece deducirse de una carta de Santa Teresa a Cristóbal Rodríguez de Moya (Avila, junio de 1568), publicada, revalorada por el P. Ceñal y posteriormente por el P. Espert (Razón y Fe, junio, 1945, pp. 163-174 y abril, 1957, pp. 388-397).

Querían las hijas de don Cristóbal, que su padre fundase un carmelo en Segura de la Sierra, donde ellas profesasen, y que este monasterio estuviese a obediencia de los jesuítas; a ésto responde la Santa que «el mesmo deseo que esas señoras tienen, tuve yo de sujetar esta casa a estos Padres, y lo procuré; sé muy cierto que no admitirán monesterio, aunque sea de la Princesa, que ya ternían muchos en el Reyno, y assí no es cosa posible». Tales palabras hacen sospechar que doña Juana, no satisfecha con sus votos secretos, tuvo el deseo —conocido de Santa Teresa— de fundar un monasterio bajo la obediencia de la Compañía.

Sirva este ligero excurso histórico para probar cuántos puntos quedan por estudiar en la vida de la Princesa. En todo caso, hemos de agradecer al P. F. de R. que haya dado un primer paso en el estudio de figura histórica tan relevante, y es de esperar que su biografía sirva de estímulo para que no se demore mucho la obra extensa y documentada que se merece la Princesa de Portugal e Infanta de España.—R. M.ª DE HORNEDO, S. J.

MARTÍNEZ, LUIS M., ARZ., *La intimidad con Jesús*.—Edic. STVDIVM (Madrid, 1955) p. 258, cms. 14 × 20.

Seis son las obras que la colección *Tolle et Lege* ha publicado de Monseñor Martínez, y de varias de ellas hemos dado cuenta en las notas bibliográficas de esta Revista. *Intimidad con Jesús* completa la obra doctrinal de este digno representante del Magisterio de la Iglesia. Trata en él de las virtudes teologales y de un modo particular de la caridad o amor a Dios. En la segunda parte se dirige más especialmente a las almas que se dedican al apostolado o al trato más familiar con Jesucristo en la vida religiosa.

Es menester que las almas se den cuenta de que el fundamento de la vida sobrenatural está en la práctica de las virtudes teologales. Es cierto que en nuestros tiempos es necesarísimo el apostolado, pero si éste no está cimentado en la solidez de la fe, alentado por la esperanza y enardecido por la caridad, será el tal apóstol, como diría San Pablo, una campana que repica. Por el contrario, el alma, llena de las virtudes que directamente la unen a Dios, ejerce una eficacia tal en sus obras, que obtienen la transformación interna de aquellos con quienes trata. Este es el verdadero apostolado.

Monseñor Martínez, tiene la habilidad de hacer asequible a los lectores los más arduos problemas teológicos, y expone con suma claridad las doctrinas sublimes del tratado sobre las virtudes.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J

VERGARA JOSÉ G., S. J., *La Maternidad Espiritual de María en el Magisterio de Sumos Pontífices*.—Edit. Buena Prensa, Donceles 99-A (México, 1955) p. 21 cms. 13 × 20,5.

La «Buena Prensa» de México está editando una serie de Libros y Folletos sobre la Santísima Virgen. Uno de ellos es este del P. Vergara, en el que recoge las ideas que han emitido los Sumos Pontífices acerca de la Maternidad Espiritual de la Santísima Virgen María. Los Pontífices, cuyas encíclicas se examinan son principalmente los modernos desde Pío IX, aunque se mencionan también algunas veces a Sixto IV, Pío VI, Benedicto XIV, etcétera. Ni es de maravillar, porque la Mariología ha surgido científicamente en nuestros días. Este opusculito es más de divulgación que obra científ-

fica, y sirve para orientar a los fieles y hacer comprender la solidez de la doctrina de la maternidad espiritual de María.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

LOCHT, PIERRE DE, *Ne les retirez pas du monde.*—Edit. Xavier Mappus, 52, Avenue Foch (Le Puy, 1955) p. 96 cms. 18 × 12.

Despertar y avivar la conciencia católica en orden a los deberes sociales en todas sus dimensiones: familiares, cívicas e internacionales. Frente a un mundo que con la facilidad de comunicaciones va resultando pequeño, el católico de hoy no debe limitar sus ideales a trabajar por el bien exclusivo de su patria. Porque, como dice Cardijn con palabras que Locht hace suyas, tan pronto como un grupo de hombres o de pueblos quieren desenvolverse sin tener cuenta con los demás, acaban lógicamente por trabajar contra los demás. El A. es doctor en teología y bien se le echa de ver en la seguridad de la doctrina a la que sabe juntar un modo de exponerla preciso hasta la nitidez. Cada uno de los cinco capítulos está respaldado por abundante texto bíblico. Con ellos afirma y prueba que la meta del cristiano de hoy ha de ser laborar por un mundo mejor sin desconocer por ello las características regionales y nacionales, que no pide menos la catolicidad de la Iglesia, que lo contrario sería contra el espíritu de Cristo, que el mundo de hoy lo exige como nunca y que a ello nos obliga el ser creados a imagen de Dios. Libro de vastas perspectivas, auténticamente cristiano y que habría de traducirse a todas las lenguas.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ALFONSO M.ª DE LIGORIO, SAN, *Instrucción al pueblo, acerca de los mandamientos... y acerca de los sacramentos.* Trad. del original italiano, arreglada y anotada por el P. N. Moriones, C. SS. R.—Edit. El Perpetuo Socorro, Manuel Silvela, 14 (Madrid, 1955) p. 559 cms. 16 × 10,5.

Sólo el nombre del eximio autor, ya recomienda de por sí esta obra destinada al Clero —sacerdote o misionero—, al Catequista, y al pueblo fiel. Es la explicación de los Mandamientos y Sacramentos hecha en forma clara y amena. No sólo la teoría escueta, sino la aplicación práctica de la doctrina tienen cabida en este libro. El P. Moriones ha remozado la obra, es decir, la ha puesto al día, precisando o añadiendo lo que al libro original le faltaba para ser del todo actual. A veces encuentra uno frases que saben a algo arcaizantes o extrañas y que convendría mejorar o suprimir en otra edición posterior. Hoy, vgr. nadie dice (está en el segundo mandamiento) «¡A fe mía!» En otra página leemos: «los que requiebran de amores a mujer casada»... Todo el libro lleva una unción especial que junta a la precisión doctrinal del Santo Doctor y hará mucho bien.—S. S.

JUAN CRISÓSTOMO, SAN, *Obras.* Tomos I y II. *Homilías sobre San Mateo.* Prólogo, texto griego, versión española y notas de Daniel Ruiz Bueno. La Edit. Católica, S. A., B. A. C. (Madrid, 1955) p. XX-864; XII-778.

Siempre es un reencuentro de los más agradables, volver a tener en las manos las obras de San Juan Crisóstomo, a quien si no se le lee más es porque no se le conoce, como se nota muy bien en el Prólogo de esta nueva edición española, seguramente la mejor entre las pocas que poseemos. La

traducción es realmente sabrosa, y muy acorde con la manera de decir que imaginamos en San Juan Crisóstomo. Sencillez y grafismo aun en medio de las ideas más sublimes y más encendidamente oratorias del orador griego. Fidelidad a la letra y al espíritu. Hay a veces sustitución o sinonimia en la traducción, algo discutible en su matiz, pero indudablemente siempre acertadamente logradas por D. Ruiz. Así por ejemplo en la Homilía 37, en el panegírico estupendo que S. J. C. hace del Bautista se dice literalmente «siguió un cierto camino extraño», pero la traducción castellana dice bellamente: «Juan vivía en la tierra como si morara en el cielo; estaba por encima de las necesidades de la naturaleza, *seguía un camino maravilloso*». Es evidente el acierto, y la fidelidad al espíritu del griego. Quizás lo menos acertado son algunas de las ideas o la forma de decirlas del Prólogo. Se pudieran haber expresado las mismas ideas pero de manera algo más elegante o con estilo algo más fino. Ni vemos por qué ha de salir en un prólogo a una obra de tal categoría la alusión a ciertos bibliotecarios que hay por esas bibliotecas de Dios, no tan complacientes. Estas y otras espontaneidades ingenuas —detalle mínimo por lo demás— mejor hubiera sido no escribirlas. Pero con todo, ahí está el conjunto maravilloso de esta obra gigante del profesor D. Ruiz Bueno invitando, sobre todo a los Sacerdotes y Predicadores, a que se lea y se conozca al gran orador griego, algunos de cuyos párrafos aprendimos de memoria en nuestra juventud y aún no hemos olvidado. La B. A. C. ha tenido otro de sus ya innumerables aciertos en servicio de la cultura católica. A traductor y editores, felicitamos muy efusivamente.—S. S.

CASTRO MAYER, ANTONIO DE, *Carta Pastoral sobre problemas del apostolado moderno.*—Obra de Cooperación Parroquial, santa, Clara, 4, 2.ª (Madrid, 1955) p. 115, cms. 17 × 12.

El interés que el hombre moderno siente hacia los temas religiosos es explotado por una abundante literatura en que muchas veces se mezcla la buena voluntad en mayor o menor grado con una buena dosis de incompetencia. Otras veces es el hombre enemigo quien siembra una cizaña que sólo se echa de ver cuando ha crecido. El error invade el campo de la verdad y no siempre es fácil discernirlo. Pero es muy necesario. A ello se ha puesto con valor apostólico el Sr. Obispo de Campos (Brasil) en una Carta Pastoral seguida de un «Catecismo de verdades que se oponen a los errores contemporáneos» cuya versión al castellano estimamos un gran acierto. El lector atento reconocerá acá y allá proposiciones que le han venido a los ojos en autores extranjeros y españoles. Aquí las tiene catalogadas por orden sistemático y seguidas de la verdadera y sana doctrina.—FRANCISCO SEGURA, S. I.

ADRO XAVIER, *Temple Ignaciano. Perfil psicológico del P. Pro.* 2.ª ed.—Buena Prensa, Apart. 2181 (México, 1955) p. 188, cms. 19 × 12,5.

Muy conocido es Adro Xavier. Sus obras hablan por sí mismas y las ediciones que de varias de ellas han salido a la luz, son un exponente del atractivo que ejercen sobre el gran público.

La vida del P. Agustín Pro, mártir de la persecución de Calles en México, agradó aun en el propio México, en donde tantos escritos aparecieron y aparecen continuamente sobre el mismo personaje, que tan popular ha re-

sultado. Entre las muchas obras de Adro Xavier creemos que es ésta una de las mejor logradas. El estilo es muy cortado por lo general, y las frases cortantes. Con frecuencia tiene expresiones felices, y el conjunto hace simpática la figura de su personaje. Tiene además la ventaja en su favor, de que casi todo (por no decir todo) es historia, sin que la fantasía novelesca, tan propia de la viva imaginación de Adro Xavier, haya corrido demasiado atropellando la velocidad de su pluma.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

ADAMS ELIZABETH, LAURA, *Sinfonía Negra.* Ediciones STVDIVM (Madrid, 1955) p. 166, cm. 14 × 20.

Es conmovedora la lectura de Sinfonía Negra. En realidad es una verdadera sinfonía, que va penetrando en el alma del lector, sin que deje en ella negrura de ninguna clase, sino una especie de pena y tristeza ante la incomprensión de tantas almas.

A esta sinfonía se la ha denominado *negra,* porque esta palabra es precisamente la que poco a poco fué revelando a la pequeña Elizabeth lo que el color de su piel influía en el ambiente que la rodeaba.

Elizabeth Laura es una Señorita americana de raza negra. Al presente está ya en los cuarenta, pero a los dieciocho años se convirtió al catolicismo. Relata la historia de su conversión, que es al mismo tiempo una bellísima autobiografía, que pone de manifiesto la sensibilidad de la raza de color, su mentalidad y su reacción ante la incomprensión de los blancos que la rodean.

Tiene páginas de una belleza indescriptible, cautivadoras por la sinceridad y profundo sentimentalismo, que brota de los sufrimientos que experimenta la niña candorosa, cuando al acercarse a un grupito de niñas blancas para jugar, éstas se apartan asustadas o la rechazan con la fatídica palabra ¡una negra! Sería de desear que los descriminadores de razas leyesen y meditasen esta filigrana que una negra nos ha dejado dibujada y comprenderían las hermosuras que se encierran debajo de una tez tan oscura.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

BESALDUCH, SIMÓN M.ª, O. CARM., *Púlpito de la Virgen del Carmen.* 2.ª ed.—Edit. Luis Gili (Barcelona, 1955) p. VIII-436, cms. 14 × 21,5.

La devoción a la Virgen del Carmen ha sido muy popular y continua siéndolo. Triduos, Septenearios, Novenas, panegíricos y sermones diversos sobre el Santo Escapulario o sobre la Virgen del Carmen se multiplican sin cesar. Por esto los predicadores se encuentran no pocas veces apurados por no tener a mano una fuente de inspiración, que les permita cierta variedad en sus sermones.

El P. Besalduch tuvo presente esta necesidad cuando se decidió a dar a luz sus cincuenta y cinco discursos en los que va desarrollando temas y proponiendo modos de entonar las alabanzas de María y de instruir a los fieles para que con provecho asistan a las solemnidades carmelitanas.

Se completa esta obra con tres apéndices que contienen algunos sermones de oradores célebres sobre la Virgen del Carmen o el Santo Escapulario. Tales son el B. Claudio de la Colombière, Monseñor Perardi, Monseñor Cascallana, P. Antonio Vieyra, etc.—FRANCISCO DE P. SOLÁ, S. J.

Libros recibidos[1]

* De sus AUTORES:

ELLACURÍA BEASCOECHEA, JESÚS, PBRO., *Reacción española contra las ideas de Miguel de Molinos (Procesos de la Inquisición y refutación de los teólogos).*—(Bilbao, 1956) 427.

ALFONSO DE CÓRDOBA, MARTÍN, O. S. A., *Un tratado del siglo XV sobre la predestinación en castellano.* Estudios preliminar y edición por ANÍBAL SÁNCHEZ FRAILE, PBRO.—Centro de Estudios Salmantinos, IV (Salamanca, 1956) CXXXIII-94.

PANAYOTAKOS, PAN. J., **Συστήμα τοῦ Ἐκκλησιαστικοῦ Δικαίου κατὰ τὴν ἐν Ἑλλάδι ἰσχὺν αὐτοῦ**, t. 4.° **Τὸ Δικαίον τῶν Μοναχῶν**—Τυπγραφείον Μυρτιδῆ (Atenas, 1957) 767.

MASSI, PACIFICO, *Magisterio infalible del Papa nella teologia di Giovanni da Torquemada.* Scrinium Theologicum.—Edit. Marietti (Torino, 1957) IV-176.

MARTINS, MÁRIO, S. J., *Peregrinações e Livros de Milagres na nossa Idade Média,* 2.ª ed.—Edições «Broteria» (Lisboa, 1957) 211.

HERNÁNDEZ RUIZ, JUSTO, PBRO., *El libro de las Misiones* (Guía de viadores).—Parroquia de San José (Soria, 1957) 649.

* De la EDIT. CATOLICA, Alfonso XI, 4, Madrid:

CABODEDILLA, JOSÉ MARÍA, *Señora Nuestra. El misterio del hombre a la luz del misterio de María.*—B. A. C. (Madrid, 1957) XII-433.

CASTRILLO AGUADO, TOMÁS, PBRO., *Jesucristo Salvador. La persona, la doctrina y la obra del Redentor.*—B. A. C. (Madrid, 1957) XI-522.

TOMÁS DE AQUINO, SANTO, *Suma Teológica,* T. XIV. *Tratado de la Penitencia,* vers. e introd. de ARMANDO BANDERA, O. P. *Tratado de la Extremaunción,* vers. e introd. de ARTURO ALONSO LOBO, O. P.—B. A. C. (Madrid, 1957) XVI-612.

* De la DIFUSORA DEL LIBRO, Bailén, 19, Madrid:

ENCISO VIANA, JESÚS, OBP., *Por los senderos de la Biblia,* t. I, *Israel.*—Edic. Studium (Madrid, 1956) 298.

---

1 De los libros espontáneamente enviados a la redacción solamente prometemos hacer recensión de aquellos que juzgamos estar comprendidos dentro del fin específico de nuestra revista.

ENCISO VIANA, EMILIO, PBRO., *Bendita entre todas.*—Edic. Studium (Madrid, 1956) 395.

LLANOS, JOSÉ M.ª DE, S. J., *El desfile de los Santos.*—Edit. Sapientia, S. A. (Madrid, 1956) 1365.

DÍEZ BLANCO, ANTONIO-ALVAREZ, JESÚS H., O. P., *El parto sin temor (Comentarios a un discurso de Su Santidad Pío XII).*—Edic. Studium (Madrid, 1956) 116.

SPIAZZI, RAIMUNDO M., O. P., *El Espíritu Santo en la vida cristiana.* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—Edic. Studium (Madrid, 1956) 219.

ROSSI, GIOVANNI, *Herejías de nuestro tiempo.* Trad. de Antonio Marcos de la Fuente.—Edic. Studium (Madrid, 1956) 257.

LORSON, PEDRO, S. J., *La revolución de los corazones. Plan de renovación espiritual en unión con Nuestra Señora.* Trad. de Francisco Aparicio, Pbro.—Edic. Studium (Madrid, 1956) 165.

RAYMOND, M., O. C. S. O., *Un trapense pregunta: ¿en qué consiste el mal? (a los bachilleres de los colegios católicos).* Trad. y adap. de la 2.ª ed. norteamericana por Felipe Ximénez de Sandoval.—Edic. Studium (Madrid, 1956) 91.

* De la EDIT. EL PERPETUO SOCORRO, Manuel Silvela, 14, Madrid:

AMURRIO, PATRICIO G., C. SS. R., *Sangre... gota a gota. Cincuenta horas santas.*—(Madrid, 1956) 432.

CAMPOS, JOSÉ, C. SS. R., *Luz de Cristo en Oriente. El R. P. Sagredo redentorista, misionero de China (1908-1952).*—(Madrid, 1956) 351.

* De la EDIT. HERDER, Av. José Antonio, 591, Barcelona:

NEUNHEUSER, BURHARD, O. S. B., *Taufe und Firmung (Handbuch der Dogmengeschichte,* heausgegeben von Michael Schmaus, Josef Geiselmann und Aloys Grillmeier, S. J., Band IV *Sakramente,* faszikel 2).—Verlag Herder (Freiburg, 1956) 110.

TROCHU, FRANCIS, *Bernardeta Soubirous la vidente de Lourdes.* Vers. española de Magín Valls Martí.—Edit. Herder (Barcelona, 1957) 529, 8 láms.

OHLMEYER, ALBERT, *Moses im glanze des Erlösers,* mit einem Titelbild.—Verlag Herder (Freiburg, 1957) 219.

WALTER, EUGEN, *Maria, Mutter der Glaubenden.* Zweite Aufloge.—Verlag Herder (Freiburg, 1957) 148.

* De la EDIT. E. D. H. A. S. A., Avda. Infanta Carlota, 129, Barcelona:

MERTON, THOMAS, O. C. S. O., *Los hombres no son islas.* Trad. del inglés por Gonzalo Meneses Ocón.—(Barcelona, 1957) 251.

SHEEN, FULTON J., OBP., *Filosofía de la religión. El impacto del conocimiento moderno sobre la religión.* Trad. de Guillermo Whitelow y Luis Fabricant.—(Barcelona, 1957) XI-460.

* De la EDIT. EUGENIO SUBIRANA, S. A., Puertaferrisa, 14, Barcelona:

ANGRISANI, JOSÉ, OBP., *In matutinis meditabor in te. Meditaciones para sacerdotes sobre las lecciones escriturísticas diarias del breviario,* Vers. revisada y acomod. a las recientes modif. litúrgicas por ELISEO COTS, PBRO., t. II *Pars Verna.*—(Barcelona, 1957) 499.

* De la EDIT. SEMINARIO DIOCESANO de Vitoria:

SETIÉN, JOSÉ MARÍA, PBRO., *Institutos seculares para el clero diocesano. (Espiritualidad y apostolado,* 1).— (Vitoria, 1957) XII-144.

* De la EDIT. DELECHAUX ET NIESTLÉ, S. A., 4 rue de l'Hôpital, Neuchâtel, Suisse:

JACOB, EDMOND, *Théologie de l'Ancient Testament (Manuels et Précis de Théologie).*— (Neuchâtel, 1955) 287.

* De la EDIT. CONMMENTARIUM PRO RELIGIOSIS, Via Giula, 131, Roma:

HOUT, DORIUS-MARIA, S. M. M., *Bonorum temporalium apud Religiones administratio ordinaria et extraordinaria.*—(Roma, 1956) XIV-80.

* De la PONT. UNIVERSITÀ GREGORIANA, Piazza della Pilotta, 4, Roma:

DOMINGO DE STA. TERESA, O. C. D., *Juan de Valdés 1498(?)-1541. Su pensamiento religioso y las corrientes espirituales de su tiempo (Analecta Gregoriana,* v. 85, ser. Fac. Hist. eccles., sect. B. n. 13).—(Roma, 1957) VII-223.

WRIGHT, JOHN, H., S. J., *The Order of the Universe in the Theology of St. Thomas Aquinas (Analecta Gregoriana,* v. 89).—(Roma, 1957) VII-223.

* De EDIZ. DI SPIRITUALITA, Via dei Macci, 17 rosso, Firenze:

CAPRILE, GIOVANNI, *La direzione spirituale.*—(Firenze, 1957) 61.

CAPRILE, GIOVANNI, *Vocazione cristiana.*—(Firenze, 1957) 160.

CAPRILE, GIOVANNI, *Conosci te stesso. L'esame di coscienza,* 2.ª ed.—Firenre, 1955) 111.

* De la EDIT. DESCLÉE DE BROUWER, 22, Quai au Bois, Bruges, Belgique:

GALOT, J., S. J., *La Nature du Caractère Sacramental. Etude de Theóologie médievale.*—(Bruges, 1956) 242.

* De la EDIT. de L'UNIVERSITÉ D'OTTAWA, Ottawa, Canada:

Royauté (La) de l'Immaculée. Journées d'études. Université Laval 21-23 octobre 1955. Société Canadiennne d'études mariales.—(Ottawa, 1957) 233.

ARBOUR, GUY, P. S. S., *Le droit canonique particulier au Canada* (Dissertationes ad gradum laureae. Ser. canonica nova, 3).—Ottawa, 1957) VIII-162.

* De la VERLAG HERDER, Wollveile, 33, Wien:

STAUDINGER, JOSEF, S. J., *Die Bergpredigt.*—(Wien, 1957) 360.

* Du BUREAUX DE L'AMI DU CLERGÉ, Langres, Francia:

VAUTHIER, EMILE, *Initiation a l'Action Catholique. Essai de Théologie pastorale.*—(Langres, 1956) 272.

TRÉMEAU, M., O. P., *Pédagogie catéchistique.*—(Langres, 1954) 275.

CATHERINET, F. M., *Initiation a l'exercice de la présence de Dieu.*—(Langres, 1953) 47.

VAUTHIER, EMILE, *S. S. Pie XII et l'Apostolat des laïques. Textes rassemblés.*—(Langres, 1953) 55.